

الموافقات

تصنيف

العلامة المحقق أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي

(ت ٧٩٠ هـ)

تقديم

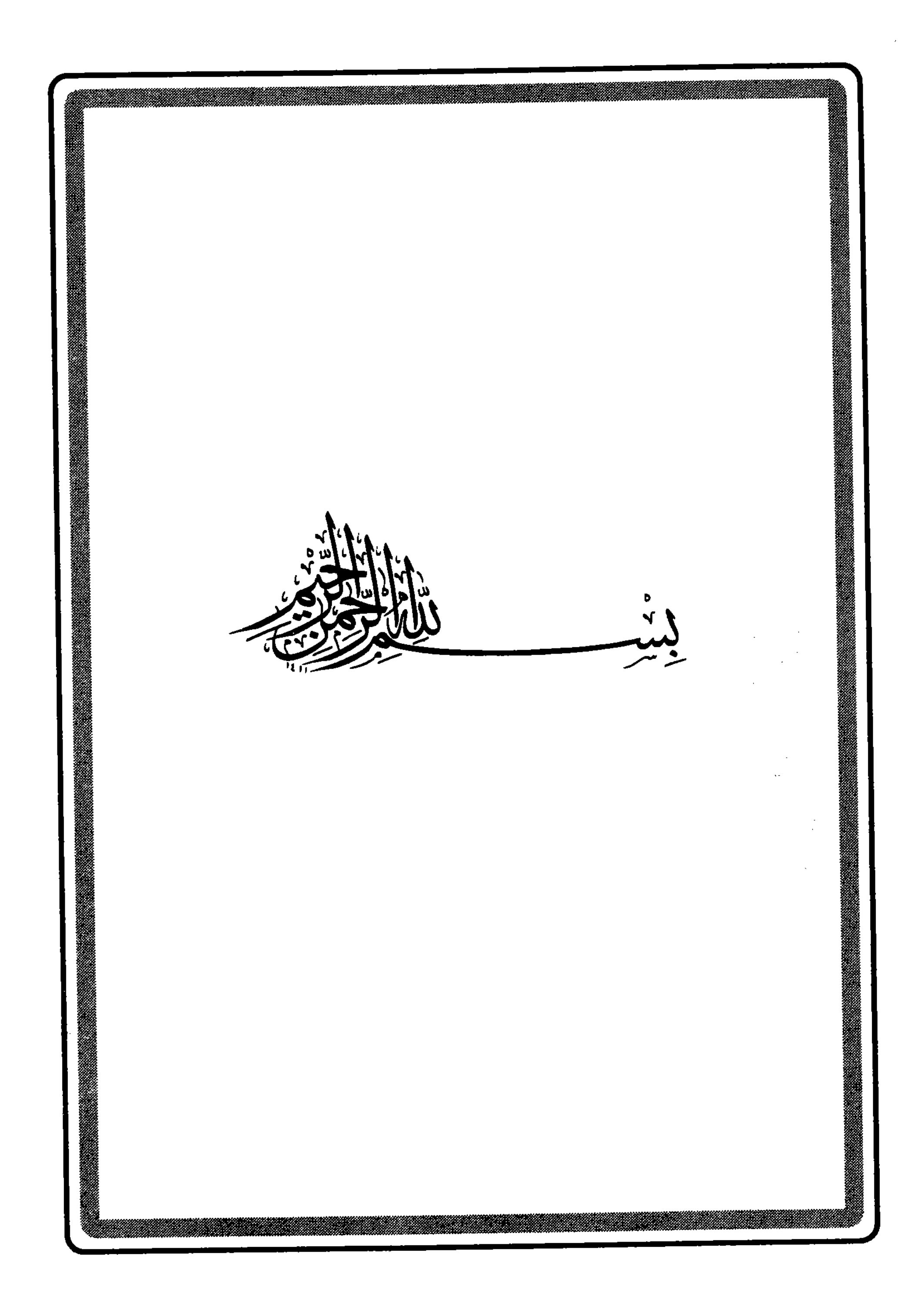
فضيلة الشيخ العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد

ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه

أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان

المجلد الأول

دار ابن عفان


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الحمد لله الذي أنقذنا بنور العلم من ظلمات الجهالة، وهدانا بالاستبصار به عن الوقوع في عَمَاية الضلالة، ونصب لنا من شريعة محمد ﷺ أعلى عَلَم وأوضح دلالة، وكان ذٰلك أفضلَ ما مَنَّ بهِ من النعمِ الجزيلةِ والمنحِ الجليلةِ وأناله.

فلقد كنا قبل شروق هٰذا النور نَخْبِطُ خَبْطَ العَشْواءِ، وتجري عقولُنا في اقتناص مصالحنا على غير السوَاء؛ لضعفها عن حَملِ هٰذه الأَعباء، ومشاركةِ عاجلاتِ الأَهواء، على مَيدان النفس التي هي بين المنقلبَيْن مدارُ الأسواء؛ فنضع السمومَ على الأدواءِ مواضع الدواء، طالبين للشفاء، كالقابض على الماء، ولا زلنا[1] نسبح بينهما في بحر الوهم فنَهيم، ونسرحُ من جهلنا بالدَّليل في ليلٍ بهيمٍ، ونستنتج القياسَ العقيم، ونطلبُ آثار الصِّحةِ من الجسم السَّقيم، ونمشي إكْباباً[2] على الوجوه ونظنُّ أنَّا نمشي على الصِّراط المستقيم؛

(١) في الأصل: «ما زلنا».

(٢) من أكبَّ على وجهه، إذا تمادى في الغواية، وهو أحد الأفعال التي تهمز؛ فتكون لازمة وتجرد فتتعدى، ونظائره: انسلَّ الطيرُ، وأحجم زيد، وأنزفت البئر. (خ).

حتى ظهر محضُ الإجبار في عين الأَقدار، وارتفعت حقيقةُ أيدي الاضطرار إلى الواحد القهار، وتوجهت إليه أَطماعُ أهل الافتقار؛ لمَّا صحَّ من ألسنة الأحوال صدقُ الإقـرار، وثبت في مكتسبـاتِ الأفعال حكمُ الاضطرار؛ فتداركَنا الربُّ الكريم بلطفه العظيم، ومنَّ علينا البَرُّ الرحيم بعطفه العميم؛ إذ لم نستطع من دونـه حَيْلاً، ولم نهتد(١) بأَنفسنا سُبُلاً، بأَن جعل العذر(١) مقبولاً، والعفوَ عن الزلاتِ قبل [بعث الرسالات مأمولاً](١)؛ فقال سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

فبعثَ الأنبياءَ عليهم السـلام في الأُمم، كلٌّ بلسـان قومه من عرب أو عجم؛ ليبيِّنوا لهم طريقَ الحق من أَمَمٍ(٢)، ويأْخذوا بحُجَزهم عن موارد جهنم، وخصنا معشرَ الآخِرين السابقين بِلَبِنَةِ تمامهم، ومِسكِ(٣) خِتامهم؛ محمد بن

---

(١) بدلاً منها في نسخة (خ) بياضات، وكتب المعلق: «هكذا الأَصل، وفيه حذف من الناسخ، ولعل نظم الكلام هكذا: «ولم نسلك بأنفسنا سُبُلاً، بأن جعل لما أُمرنا به قبولاً، وللعفو عن الزّلات قبل الابتهال حصولاً».

(٢) أي: من قُرب. انظر: «لسان العرب» (أ م م).

(٣) في نسخة (خ): «مسكة»، وكتب المعلق عليها ما نصّه:

«قال الغزالي في كتاب«الاقتصاد»: الأكثرون على العمل بالإجماع فيما لم يرد فيه نص قاطع وضرب المثل لهذا بقوله تعالى: ﴿وخاتم النبيين﴾؛ فأنكر عليه بعض المفسرين، ووسم هذه المقالة بأنها إلحاد، وما قاله الغزالي مبني على الوجه الذي سيقرره المصنف قريباً من أن الألفاظ لا تدل على المراد منها بوجه قاطع لتوقف القطع على التحقق؛ من عدم النقل، والمجاز، والإضمار، والتقديم، والتأخير، والإطلاق، والتقييد ونحو ذلك، وإنما يحصل القطع بمضمونها بعد أن ينضم إليها ما ينفي تلك الوجوه المحتملة؛ كأن ينعقد على مدلولها إجماع أو تتوارد عليه نصوص أخرى، والمحققون على أن الآية نص قاطع بنفسها وعلى أي مذهب؛ فقد بلغ مضمونها مبلغ القطع المعتد به في تقرير العقائد التي يخرج المتردد فيها عن دائرة الإسلام حيث تضافر عليها صريح القرآن والسنة والإجماع».

عبدالله، الذي هو النعمة المُسْدَاة، والرحمةُ المهداة، والحكمةُ البالغة الأميَّة، والنخبة الطاهرة الهاشمية، أرسله إلينا شاهداً ومبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، وأنزل عليه كتابه العربيَّ المبين، الفارقَ بين الشك واليقين، الذي لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه، ووضع بيانه الشافي وإيضاحه الكافي في كفِّه، وطيَّبه بطِيب ثنائه وعرَّفه بعَرْفه[1]؛ إذ جعل أخلاقَه وشمائله جملةَ نعتهِ، وكليَّ وصفه، فصار عليه السلام مبيِّناً بقوله وإقراره وفعله وكفِّه؛ فوضُح النهارُ لذي عينَين، وتبيَّن الرشد من الغيِّ شمساً من غير سحاب ولا غَيْن[2].

فنحمده سبحانه والحمدُ نعمةٌ منه مستفادة، ونشكر له والشكرُ أول الزيادة، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الملكُ الحقُّ المبين، خالقُ الخلق أجمعين، وباسطُ الرزقِ للمطيعين والعاصين، بسطاً يقتضيه العدل والإحسان، والفضل والامتنان، جارياً على حكم الضمان.

قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ * إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٦ ـ ٥٨].

وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [طه: ١٣٢].

كلُّ ذلك ليتفرغوا لأداءِ الأمانة التي عُرضتْ عليهم عرضاً، فلما تحمَّلوها على حكم الجزاء؛ حُمِّلوها فرضاً، ويا ليتهم اقتصروا على الإشفاق والإباية، وتأمَّلوا في البداية خطر النهاية، لكنهم لم يخطر لهم خَطرُها على بال، كما خطر للسماوات والأرضِ والجبال[3]؛ فلذلك سُمِّيَ الإنسانُ ظلوماً جهولاً، وكان أمر

---

(١) أي: طيَّبه بطيب رائحته.

(٢) الغين لغة في الغيم. انظر: «لسان العرب» (غ ي ن).

(٣) أشار إلى أنّ المراد بالأمانة في قوله تعالى ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض =

الله مفعولاً؛ فدلَّ[1] على هٰذه الجملةِ المستبانة شاهدُ قوله ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

فسبحان من أجرى الأمورَ بحكمته وتقديره، على وفق علمه وقضائه ومقاديره؛ لتقوم الحجةُ على العبادِ فيما يعملون، لا يُسألُ عما يفعل وهم يسألون!

ونشهد أنَّ محمداً عبدُهُ ورسولُهُ، وحبيبهُ وخليلهُ، الصادقُ الأمين، المبعوثُ رحمةً للعالمين، بملَّةٍ حنيفيَّةٍ، وشِرْعَةِ الحاكمين[2] بها حَفِيَّة، ينطقُ بلسان التيسير بيانُها، ويعرِّف أنَّ الرفقَ خاصيتُها والسماحَ شأنها؛ فهي تحملُ الجمَّاءَ الغفير ضعيفاً وقوياً، وتَهدي الكافَّةَ فَهِيماً وغبيّاً، وتدعوهم بنداءٍ مشترك دانياً وقصيّاً، وترفق بجميع المكلفين مُطيعاً وعصيّاً، وتقودهم بخزائمهم[3] منقاداً وأبيّاً، وتُسوِّي بينهم بحُكْم العدل شريفاً ودَنِيّاً، وتُبَوِّئُ حاملَها في الدنيا والآخرةِ مكاناً عليّاً، وتُدرج النبوءة بين جنبَيه وإنْ لم يكن نبيّاً، وتُلبس المتصفَ بها ملبساً سنيّاً، حتى يكون لله وليّاً؛ فما أغنى مَنْ والاها وإن كان فقيراً، وما أفقرَ من عادها وإن كان غنيّاً.

فلم يزل عليه السلام يدعو بها وإليها[4]، ويبثُّ للثَّقلَين ما لديها، ويناضل

= والجبال﴾ عهدة التكليف، وإباية السماوات والأرض والجبال لحملها تمثيل لعدم استعدادها بحسب الفطرة لتقلّدها، وفي هٰذا التمثيل تنويه بقدر هٰذه التكاليف وتعظيم لشأنها. (خ).

(١) في (د): «دل»، وما أثبتناه من الأصل و(خ) و(م).

(٢) في النسخ المطبوعة: «شرعة بالمكلفين»، والمثبت من الأصل.

(٣) جمع خِزامة، وهي حلقة من شعر تُجعل في وتَرة أنف البعير يُشدُّ فيها الزمام. انظر: «مختار الصحاح» (خ ز م).

(٤) يتحقق هٰذا المعنى بالنَّظر إلى القرآن الذي هو مطلع الشَّريعة الغرَّاء؛ فإنه من جهة اشتماله على الحجج المحكمة والمواعظ الحسنة مدعو به، ومن حيث تقريره للعقائد والأحكام والآداب مدعو إليه. (خ).

ببراهينها عليها، ويحمي بقواطعها جانبَيها، بالغَ الغايةِ في البيان، بقوله[1] بلسان حاله ومقاله: «أنا النذيرُ العُرْيان»[2] ﷺ وعلى آله وأصحابه؛ الذين عرفوا مقاصدَ الشريعة فحصَّلوها، وأسسوا قواعدها وأصَّلوها، وجالت أفكارُهم في آياتها، وأعملوا الجدَّ في تحقيق مبادئها وغاياتها، وعنُوا بعد ذٰلك باطّراح الآمال، وشفَّعوا العلم بإصلاح الأعمال، وسَابَقُوا إلى الخيرات فسَبقوا[3]، وسارعوا إلى الصالحات فما لُحِقوا، إلى أن طلعَ في آفاق بصائرهم شمسُ الفرقان، وأشرق في قلوبهم نورُ الإيقان؛ فظهرت ينابيعُ الحِكَم منها على اللسان، فهم أهل الإسلام والإيمان والإحسان، وكيف لا وقد كانوا أول مَنْ قرع ذٰلك الباب، فصاروا خاصةَ الخاصة ولُبابَ اللباب، ونجوماً يهتدي بأنوارهم أولو الألباب؟! رضي الله عنهم وعن الذين خَلَفوهم قدوةً للمقتدين، وأسوة للمهتدين، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ أيها الباحِثُ عن حقائق أعلى العلوم[4]، الطالبُ لأسنى نتائج الحُلوم، المتعطشُ إلى أحلى مواردِ الفُهوم، الحائمُ حولَ حِمىً ظاهر المرسوم؛

---

(١) في النسخ المطبوعة: «يقول»، والمثبت من الأصل.

(٢) قطعة من حديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الرقاق، باب الانتهاء عن المعاصي ١١ / ٣١٦ / رقم ٦٤٨٢، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنَن رسول الله ﷺ، ١٣ / ٢٥٠ / رقم ٧٢٨٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب شفقته ﷺ على أمته ومبالغته في تحذيرهم مما يضرُّهم، ٤ / ١٧٨٨ - ١٧٨٩ / رقم ٢٢٨٣) من حديث أبي موسى مرفوعاً: «إنَّ مثلي ومثل ما بعثني الله به كمثل رَجُلٍ أتى قومه، فقال: يا قوم! إنِّي رأيتُ الجيشَ بعينيَّ، وإني أنا النذير العُرْيان؛ فالنَّجاء...».

(٣) في الأصل: «فتسبقوا»، وله وجه كما في «اللسان» (س ب ق).

(٤) تتفاضل العلوم على حسب شرف غايتها، أو قوّة دلائلها، أو كمال موضوعاتها، ولهٰذا كان أشرف العلوم وأرفعها منزلة علم التوحيد، ثم ما ينبني عليه من سائر علوم الشريعة. (خ).

طمعاً في إدراكِ باطنِه المرقوم، معاني[1] مرتوقةٍ في فَتْقِ تلك الرسوم[2]؛ فإنَّه قد آن لك أن تُصْغيَ إلى مَن وافَقَ هواكَ هواه، وأنْ تُطارحَ الشَّجى مَنْ مَلَكَه ـ مثلك ـ شَجَاهُ، وتعـودَ ـ إذْ شاركْتَه في جَوَاهُ ـ محلَّ نجواه؛ حتى يبثَّ إليك شكواه، لتجريَ معه في هٰذا الطريق من حيث جرى، وتسريَ في غَبَشه الممتزجِ ضوؤه بالظُّلمة كما سَرَى، وعند الصباح تحمدُ إنْ شاء الله عاقبة السُّرى.

فلقد قطعَ في طلب هٰذا المقصود مَهامِهَ فِيحاً، وكابد من طوارق طريقه حَسنـاً وقبيحاً، ولاقى من وجوهه المعترضةِ جَهْماً وَصَبيحاً، وعانى من راكبتهِ المختلفة مانعاً ومُبيحاً[3]، فإن شئت أَلْفَيتَه لتعبِ السير طَليحاً[4]، أو لِما حالفَ من العناء طريحاً، أو لمحاربةِ العوارضِ الصادَّةِ جريحاً؛ فلا عيش هنيئاً، ولا موت مريحاً.

وجُملةُ الأمر في التحقيق: أنَّ أَدهى ما يلقاه السالكُ للطريق فَقْدُ الدليل، مع ذهنٍ لعدم نور الفرقان كليلٍ، وقلبٍ بصدَماتِ الأَضغاث[5] عليلٍ؛ فيمشي على غير سبيلٍ، وينتمي إلى غير قبيلٍ، إلى أنْ منَّ الربُّ الكريم، البرُّ الرحيم، الهادي من يشاء إلى صراط مستقيم؛ فبُعثت له أرواحُ تلك الجسوم، وظهرت حقـائقُ تلك الـرُّسوم، وبدَت مسمَّياتُ تلك الوُسوم؛ فلاحَ في أكنافها الحقُّ واستبان، وتجلَّى من تحت سحابها شمسُ الفرقان وبان، وقويت النفس الضعيفة

(١) كذا في الطبعات الثلاث والأصل.

(٢) أي: ملتئمة في تضاعيف معالمه.

(٣) في الأصل: «سخيّاً».

(٤) أي: منهكاً هزيلاً. انظر: «لسان العرب» (ط ل ح).

وعلق (خ) هنا ما نصه: «من قولهم: طلح البعير طلحاً وطلاحةً، إذا أعيا؛ فهو طليح».

(٥) الأضغـاث: الأخلاط، ومنه أضغاث الأحلام لما التبس منها، والمراد منها في هٰذه الجملة مثارات الحيرة، وشبه الباطل. (خ).

وشجُع القلبُ الجبان، وجاء الحق فوصل أسبابه وزهق الباطل فبان، فأورد من أحاديثه الصحاحِ الحسان[1]، وفوائده الغريبة البرهان، وبدائعه الباهرةِ للأذهان؛ ما يعجز عن تفصيل بعض أسراره العقلُ، ويقصرُ عن بثِّ مِعْشاره اللسان، إيراداً يميز المشهورَ من الشاذ، ويحقق مراتبَ العوامِّ والخواص والجماهير والأفذاذ، ويُوفي حقَّ المقلِّد والمجتهد والسالك والمربي والتلميذ والأستاذ، على مقاديرهم في الغباوة والذكاء والتواني والاجتهاد والقصور والنفاذ، وينزل كلاًّ منهم منزلته حيث حلَّ، ويُبصِّره في مقامه الخاص به بما دقَّ وجلَّ، ويحمله فيه على الوسط الذي هو مَجالُ العدل والاعتدال، ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم بين الاستصعاد والاستنزال؛ ليخرجوا من انحرافَي التشدُّد والانحلال، وطرفَي التناقض والمُحال؛ فله الحمد كما يجب لجلاله، وله الشكر على جميل إنعامه وجزيل إفضاله.

ولما بدا من[2]مكنون السرِّ ما بدا ووفَّق اللهُ الكريم لما شاء منه وهَدَى لم أزل أُقيِّدُ من أوابده، وأَضُمُّ من شوارده تفاصيلَ وجُملاً، وأسوق من شواهده في مصادرِ الحُكْمِ وموارده مبيِّناً لا مجملاً، معتمداً على الاستقراءات الكُلِّيَّة، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيِّناً أُصولَها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعةُ والمنَّة، في بيان مقاصد الكتاب والسنَّة، ثم استخرتُ اللهَ تعالى في نظم تلك الفرائد، وجمع تلك الفوائد، إلى تراجمَ تردُّها إلى أُصولها، وتكونُ عوناً على تعقُّلها وتحصيلها؛ فانضمَّت إلى تراجم الأُصول الفقهية، وانتظمت في أَسْلاكها السَّنِية البهيَّة؛ فصار كتاباً منحصراً في خمسة أقسام[3]:

(١) بل فيه أحاديث موضوعة وضعيفة؛ كما بيّناه في التخريج، والله الموفق.

(٢) في (ط): «من».

(٣) «القسم؛ بالفتح: مصدر قسم الشيء يقسمه قسماً، وبالكسر: النصيب والحظ، والجمع أقسام... وحقيقته أنه جزء من جملة تقبل التقسيم». (ماء).

الأول: في المقدِّمات[1] العلمية المحتاج إليها في تمهيد المقصود.

والثاني: في الأحكام وما يتعلَّق بها من حيث تصوُّرها والحُكْم بها أو عليها، كانت من خطاب الوضع أو من خطاب التكليف.

والثالث: في المقاصد الشرعية في الشريعة وما يتعلق بها من الأحكام.

والرابع: في حصر الأَدلة الشرعية وبيان ما ينضاف إلى ذٰلك فيها على الجملة وعلى التفصيل، وذكر مآخذها، وعلى أَيِّ وجه يُحكم بها على أفعال المكلفين.

والخامس: في أحكام الاجتهاد والتقليد، والمتصفين بكل واحد منهما، وما يتعلق بذٰلك من التعارض والترجيح والسؤال والجواب.

وفي كل قسم من هٰذه الأقسام مسائلُ وتمهيدات، وأطرافٌ وتفصيلات؛ يتقرَّرُ بها الغرض المطلوب، ويقرب بسببها تحصيلُه للقلوب.

ولأجل ما أُودعَ فيه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهٰذه الشريعة الحنيفية، سميته بـ «عنوان التعريف بأَسرار التكليف»، ثم انتقلتُ عن هٰذه السيماء لسند غريب، يقضي العجبَ منه الفطنُ الأَريبُ، وحاصله أَنِّي لقيتُ يوماً بعضَ الشيوخ الذين أحللتهم منِّي محلَّ الإِفادة، وجعلتُ مَجالِسهم العلمية محطّاً للرَّحْلِ ومُناخاً للوفادة، وقد شرعتُ في ترتيب الكتاب وتصنيفه، ونابذتُ الشواغلَ دون تهذيبه وتأْليفه؛ فقال لي: رأَيتك البارحة في النوم، وفي يدك كتابٌ

---

(١) «جمع مقدمة بكسر الدال وفتحها، وهي بالكسر أفصح، وهي من كل شيء أوله.

والعلمية المنسوبة للعلم أي المعرفة احترازاً مما ينسب إلى العمل.

والمحتاج المفتقر.

وتمهيد الأمر: تسويته وإصلاحه وجعله وطئاً سهلاً، والمقصود الشيء الذي يقصد إتيانه لفائدة مرغوبة» (ماء).

أَلَّفْتَه فسألتك عنه، فأخبرتني أنه كتاب «الموافقات»، قال: فكنتُ أسألك عن معنى هٰذه التسمية الظريفة، فتخبرني أنك وفَّقْتَ به بين مَذهبي ابنِ القاسم[1] وأبي حنيفة. فقلتُ له: لقد أصبتم الغرض بسهمٍ من الرؤيا الصالحة مُصيب، وأخذتم من المبشِّرات النبوية بجزء صالح ونصيب؛ فإنِّي شرعتُ في تأليف هٰذه المعاني، عازماً على تأسيس تلك المباني، فإنها الأصولُ المعتبرةُ عند العلماء، والقواعدُ المبنيُّ عليها عند القدماء. فعجب الشيخُ من غَرابة هٰذا الاتفاق، كما عجبتُ أنا من ركوب هٰذه المفازة وصحبة هٰذه الرفاق؛ ليكون ـ أيها الخِلُّ الصفيُّ، والصديق الوفيُّ ـ هٰذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق، وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق، لا ليكون عمدتَك في كلِّ تحقُّقٍ وتحقيق، ومرجعَك في جميع ما يعنُّ لك من تصوُّرٍ وتصديق؛ إذْ قد صار عِلْماً من جملة العلوم، ورسماً كسائر الرسوم، ومَوْرداً لاختلاف العقول وتعارض الفهومِ، لا جَرَمَ أنه قرَّب عليك في المسير، وأَعْلَمَك كيف ترقَى في علوم الشريعة وإلى أين تسير، ووقف بك من الطريق السابلة على الظَّهر، وخطب لك عرائسَ الحكمة ثم وهب لك المهر.

فقدِّمْ قدَمَ عزمك؛ فإذا أنت بحولِ الله قد وَصَلْتَ، وأَقْبِلْ على ما قِبلَك منه؛ فها أنت إن شاء الله قد فزت بما حصَّلتَ، وإياك وإقدامَ الجبان، والوقوفَ مع الظن والحسبان[2]، والإخلادَ إلى مجرَّد التصميم من غير بيان، وفارقْ وَهَدَ

---

(1) خالف ابنُ القاسم الإمام مالكاً في مسائل كثيرة؛ فوصفه بعض الفقهاء بأنه مجتهد مطلق، وذهب الأكثرون إلى أنه مجتهد في المذهب؛ أي: مقيد النظر بأصول مالك، ولهٰذا كان أهل الأندلس ـ وهم مقتدون بمذهب مالك ـ يشرطون في سجلات قرطبة أن لا يخرج القاضي عن قول ابن القاسم ما وجده، ولم يتركوا العمل بقوله إلا في ثمانية عشر مسألة. (خ).

(2) كذا في (ط) وحدها، وفي سائر النسخ: «مع الطرق الحسان»!! وفسرها (خ) بقوله: «لا يشغلك جمال الطريق عن السير إلى الغايات الشريفة، وكثير من القارئين من يلهيه حسن أساليب القول عن الغوص في أعماقه واقتناص حكمه البديعة ومراميه السامية».

التقليد راقياً إلى يَفاع الاستبصار[1]، وتمسكْ من هَذْيك بهمة[2] تتمكَّن بها من المدافعة والاستنصار إذا تطلَّعت الاسئلةُ الضعيفة والشُّبَهُ القِصار، والبس التقوى شعاراً، والاتِّصافَ بالإنصاف دثاراً، واجعل طلبَ الحق لك نِحْلَةً، والاعترافَ به لأهله ملَّةً، لا تَمْلِكْ [قلبَكَ][3] عوارضُ الأغراض، ولا تُغَيِّر[4] جوهرةَ قصدك طوارقُ الإعراض، وقِفْ وَقْفة المتخيِّرين لا وَقْفة المتحيِّرين؛ إلا إذا اشتبهتْ المطالبُ، ولم يَلُحْ وجهُ المطلوب للطالب؛ فلا عليك من الإحجام وإن لجَّ الخصوم، فالواقع في حِمَى المشتبهات هو المخصوم، والواقف دونها هو الراسخ المعصوم، وإنما العار والشنارُ[5] على من اقتحم المناهيَ فأوردته النار، لا تَرِدْ مَشْرَع العصبية، ولا تأْنف من الإذعان إذا لاح وجهُ القضية أَنفةَ ذوي النفوس العصيَّة، فذٰلك مرعى لِسَوامِها وَبيل، وصُدودٌ عن سواء السبيل.

فإن عارضك دون هٰذا الكتاب عارضُ الإنكار، وعَمِي عنك وجهُ الاختراع فيه والابتكار وغرَّ[6] الظانَّ أنه شيء ما سُمع بمثله ولا أُلِّف في العلوم الشَّرعيَّة الأَصلية أو الفرعية ما نُسِجَ على منوالِه أو شُكِلَ بشَكْله، وحسبُك من شرٍّ سماعُه، ومن كل بِدْع في الشَّريعة ابتداعُه؛ فلا تلتفت إلى الإشكال دون

---

(١) جعل التقليد بمنزلة الوهد، وهو المنخفض من الأرض؛ لأن المقلد لا يرمي ببصره إلى ما وراء قول متبوعه أو فعله، فكأنه في منحدر تمنعه جوانبه من أن يمد عينه إلى ما خلفه من ملكوت السماوات والأرض، وجعل التبصر بمكان اليفاع وهو الرابية؛ لأن المتبصر لا يقف بفكره جامداً على ما يسبق إليه من قول أو يشهده من عمل، بل ينفذ ببصيرته الصافية إلى مرتقى الاستدلال؛ فكأنه قائم على أكمة يشرف منها على مواقع شتى ليتخير من بينها أبدع المناظر وأصفى الموارد. (خ).

(٢) في نسخة (خ): «من تهديك بمنَّة تتمكن».

(٣) ليست في الأصل ولا في (ط)، وضبط ناسخ (ط) «تُمِلْكَ» من «الميلان».

(٤) في (د): «تغرّ».

(٥) في حاشية الأصل: الشَّنار ـ بالفتح ـ: أقبح العيب والعار، الأمر المشهور بالشنعة. اهـ. «قاموس».

(٦) في (ط): «وظنَّ».

اختبار، ولا ترْمِ بمظنة الفائدة على غير اعتبار؛ فإنه بحمد الله أمر قرَّرته الآياتُ والأخبار، وشدَّ معاقدَه السلفُ الأخيار، ورسم معالِمَهُ العلماءُ الأحبارُ، وشيَّد أركانَهُ أنظارُ النظارِ[1]، وإذا وضُح السبيلُ لم يجب[2] الإنكار، ووجب قَبولُ ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل ويطرق صحةَ أفكارهم من العِلل؛ فالسعيد من عُدَّت سقطاته، والعالم من قلَّت غلطاته.

وعند ذلك فحقٌّ على الناظر المتأمل، إذا وجد فيه نقصاً أَنْ يُكمل، وليحسن الظنَّ بمن حالفَ الليالي والأيام، واستبدلَ التعبَ بالراحةِ والسهرَ بالمنام؛ حتى أهدَى إليه نتيجةَ عُمْره، ووهب له يتيمةَ دهرِه؛ فقد أَلقى إليه مقاليدَ ما لديه، وطوَّقه طوقَ الأمانةِ التي في يديه، وخرج عن عُهدة البيان فيما وجب عليه، و«إنما الأعمالُ بالنيات، وإنما لكل امرئٍ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله؛ فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحُها؛ فهجرته إلى ما هاجر إليه»[3].

جعلنا اللهُ من العاملين بما علِمْنا، وأعاننا على تَفهيم ما فهمنا، ووهب لنا علماً نافعاً يبلِّغنا رضاه، وعملاً زاكياً يكون عُدَّةً لنا يوم نلقاه، إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير.

وها أنا أشرعُ في بيان الغرضِ المقصود، وآخُذُ في إنجاز ذلك الموعود، والله المستعانُ، ولا حول ولا قوة إلَّا بالله العليِّ العظيم.

---

(١) أي: تأمُّل الحفظة. انظر: «مختار الصحاح» (ن ظ ر).

(٢) من (أجبى) بمعنى أخفى، مأخوذاً من الإجباء، وهو أن يغيِّب الرجل إبله عن المتصدِّق، والمعنى أنَّ السبيل الواضح لا يتمكن المنكر من إخفائه. (خ).

(٣) الحديث في «الصحيحين» وغيرهما، ولم يصح إلا عن عمر رضي الله عنه، وسيأتي تخريجه (ص ٤٥٩).



مقدمات المؤلف

تمهيد المقدمات المحتاج إليها قبلَ النظرِ في مسائل الكتاب

وهي بِضْعَ عشرةَ مقدمةً



المقدمة الأولى[1]

إنَّ أُصولَ الفقهِ[2] في الدين قطعيةٌ لا ظنيـة، والدليل على ذٰلـك أنها

---

(١) نحو ما عند المصنف تحت هٰذه المسألة في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٢٨ - ٢٣٤، و٢٠ / ٦٢ - ٦٤).

(٢) «قوله «أصول» جمع أصل، وهو في الاصطلاح ما يبنى عليه غيره عكس الفرع؛ فإنه ما ينبني على غيره. . .

والفقه لغة: الفهم، وفي الاصطلاح: الأحكام الشرعية التي طريقها طريق المجتهدين والدين والجزاء والعبادة، وهو المراد هنا.

والقطعي: الذي لا شك فيه، وتراها وتبصرها.

وظنية: منسوبة إلى الظن، وهو الراجح من الأمر، والمرجوح يسمَّى وهماً، والمستوي يسمَّى شكّاً». (ماء).

وكتب (د) ما نصُّه: «تطلق الأصول على الكليات المنصوصة في الكتاب والسنة كـ «لا ضَرر ولا ضِرار»، و﴿لا تزرُ وازرةٌ وِزْرَ أُخرى﴾، و﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾، «إنما الأعمال بالنيات»، «من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة»، وهٰكذا، وهٰذه تسمى أدلة أيضاً؛ كالكتاب، والسنة، والإجماع إلخ. . . وهي قطعية بلا نزاع، وتطلق أيضاً على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة، التي تُوزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها، وهٰذه القوانين هي فن الأصول؛ فمنها ما هو قطعي باتفاق، ومنها ما فيه النزاع بالظنية والقطعية؛ فالقاضي ومن وافقه على أن من هٰذه المسائل الأصولية ما هو ظني، والمؤلف بصدد معالجة إثبات كون مسائل الأصول قطعية =

راجعةٌ إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك؛ فهو قطعيٌّ[1].

بيان[2] الأول ظاهرٌ بالاستقراء المفيد للقطع[3].

وبيان الثاني من أوجه:

أحـدُها[4]: إنها ترجع إمَّا إلى أصول عقلية[5]، وهي قطعية، وإمَّا إلى

= بأدلته الثلاثة الأولى وبالأدلة الأخرى التي جاء بها في صدد الرد على المازري في اعتراضه على القاضي، ثم قرر أخيراً أنَّ ما كان ظنيّاً يطرح من علم الأصول؛ فيكون ذكره تبعيّاً لا غير».

(١) خفي الوجهُ الذي بسطه المصنف في هٰذه المقدّمة على بعض الكاتبين في الأصول؛ فقال: من أصول الفقه ما ليس بقطعي؛ كحجية الاستصحاب، ومفهوم المخالفة، وستطلع إن شاء الله على أن من قرر أصلاً كالاستصحاب أو سد الذرائع أو المصالح المرسلة؛ إنما انتزعه من موارد متعددة من الشريعة حتى قطع بأنه من الأصول المقصودة في بناء الأحكام. (خ).

قال (ماء): «قطعية أبداً في جميع الدهر ولا تكون ظنية».

قلت: الخلاف في هٰذه المسألة يبدو أنه راجع إلى عدم تحرير محل النّزاع فقط؛ فالقائلون بأن (أصـول الفقـه) قطعية لا تحتمـل الـظنيات ـ ومنهم المصنف ـ؛ يقصدون (أصول) الأدلّة، والقواعد الكلية للشريعة، ويعتبرون ما سوى ذٰلك من المباحث التفصيلية والاجتهادات التطبيقية ليس من (أصول) الفقه، وإنْ بُحث في علم (أصول الفقه) وكتبه، وأما القائلون بأن أصول الفقه تشتمل على كثير من الظنيات؛ فإنما يتكلمون عن (علم أصول الفقه)، حيث أدرجت فيه كثير من الظنيات، ودليل ظنيتها كثرة الخلاف فيها، وهو ما سعى المصنف إلى إقصائه من (أصول الفقه)، وافتتـح كتـابه بالتأكيد على أن (أصول الفقه) قطعية لا ظنية، تأمل اعتراض أستاذنا الدريني في «بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأدلته» (١ / ٢٠) تجد مصداق التوجيه السابق، وقد ذكره الأستاذ أحمد الريسوني في «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص ١٤٠).

(٢) في (م): «وبيان».

(٣) فإنّـا إذا تصفحنـا جميع مسـائل علم الأصول نقطع بأنها مبنية على كليات الشريعة الثلاث، واستقراء جميع الأفراد فيه ممكن؛ فإنها مسائل محصورة. (د).

(٤) حاصله أن كليات الشريعة مبنية؛ إما على أصول عقلية، وإما على استقراء كلي من الشريعة، وكلاهما قطعي؛ فهٰذه الكليات قطعية، فما ينبني عليها من مسائل الأصول قطعيّ. (د).

(٥) أي: راجعة إلى أحكام العقل الثلاثة كما سيذكره في المقدمة الثانية تفصيلاً. (د).

الاستقراء الكلِّي[1] من أدلة الشريعة، وذٰلك قطعي أيضاً، ولا ثالثَ[2] لهٰذين إلا المجموعُ منهما، والمؤلفُ من القطعيات قطعيٌّ، وذٰلك أصول الفقه.

والثاني[3]: إنها لو كانت ظنيةً؛ لم تكن راجعةً إلى أمر عقلي؛ إذ الظن لا يُقبلُ في العقليات، ولا إلى كليٍّ شرعي لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات[4]؛ إذ لو جاز تعلق الظن بكلياتِ الشريعة؛ لجاز تعلُّقُه بأصلِ الشريعة لأنه الكليُّ الأول[5]، وذٰلك غيرُ جائزٍ عادة[6] ـ وأعني بالكليات[7] هنا: الضروريات،

---

(١) لا يتأتى عادة أن يكون المستنبطون لقاعدة «أن الأمر للوجوب» مثلاً وقفوا على كل أمر صدر من الشارع حتى يتحقق الاستقراء الكلي المعروف الموجب لليقين، لٰكن المطلوب هنا القطع؛ أي: الجزم، ويكفي لذٰلك الكثرة المستفيضةُ الإفرادِ من كل نوع من أنواع الأمر الواردة في مقاصد الشريعة الثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ومثل هٰذا كاف في عدِّه استقراءً كليّاً يوجب القطع؛ لأن ما لم يطلع عليه المستنبط من الأوامر لا يخرج عن كونه فرداً من أنواع الأوامر التي اطلعوا عليها؛ فلا يترتب عليه إخلال بالقاعدة.

(٢) سيأتي في المقدمة الثانية زيادة: العادي؛ فلعله توسع هنا بإدراجه في العقلي. (د).

(٣) إثبات للمطلوب بإبطال نقيضه؛ لأنه يترتب على كونه ظنية حصول ما لا يجوز عادة، وهو تعلق الظن بأصل الشريعة، وأيضاً حصول الشك فيها، وأيضاً جواز تبديلها، وكلها باطلة. (د).

قلت: وانظر في هٰذا «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٣ / ١١٢ ـ ١٢٦).

(٤) لا الكليات الشرعية بدليل قوله: «إذ لو جاز...»؛ فهو روح الدليل. (د).

(٥) أي: بملاحظة أنها جاءت بعد الاستقراء الكلي؛ فيصح قوله: «لجاز...» إلخ، وأصل الشريعة المقطوع بها هي الكلي الأول الذي تفرعت عنه القوانين والكليات الأخرى، وحيث كان الأصل الأول مقطوعاً به، وكان التفريع عليه بطريق الاستقراء الكلي؛ فحكم الفرع حينئذ يكون حكماً للأصل، والعكس. (د).

(٦) لأنه بعد قيام الدليل على الأصل والقطع به يستحيل عادة أن يحصل فيه ظن بدل القطع، ولم يقل عقلاً؛ لأنه لا يمنع العقل حصول الظن للشخص في شيء بعد القطع بالدليل؛ فإنه لا يلزم من عرض ذٰلك محال عقلاً. (د).

(٧) أي: التي قلنا إنها مرجعٌ لمسائل الأصول. (د).

والحـاجيات، والتحسينيات[1] ـ، وأيضـاً لو جاز تعلُّقُ الظن بأصلِ الشريعة؛ لجاز تعلقُ الشك بها، وهي لا شكَّ فيها، ولجاز تغييرُها وتبديلها، وذٰلك خلاف ما ضمِن اللهُ عزَّ وجلَّ من حفظها.

والثالث: إنه لو جاز جعلُ الظني[2] أصلاً في أصولِ الفقه؛ لجاز جعلهُ أصلاً في أُصول الدين، وليس كذٰلك باتفاق، فكذٰلك هنا؛ لأن نسبةَ أصولِ الفقـه من أصل الشريعة كنسبةِ أُصولِ الدين، وإن تفاوتت في المرتبة؛ فقد استوت في أنها كلياتٌ معتبرةٌ[3] في كلِّ ملَّةٍ، وهي داخلةٌ في حفظ الدين من الضروريات.

وقـد قال بعضُهم: لا سبيلَ إلى إثبـاتِ أصـولِ الشـريعة بالظن، لأنه تشريع، ولم نُتَعَبَّد بالظن إلا في الفروع[4]، ولذٰلك لم يَعُدَّ القاضي ابنُ الطيبِ

---

(1) في (م): «الظن».

(2) استدلال خطابي؛ لأنه لا يتأتّى اعتبار ذٰلك في جميع مسائل الأصول؛ حتى ما اتفقوا عليه منها، إنما المعتبر في كل ملة بعض القواعد العامة فقط، وكان يجدر به وهو في مقام الاستدلال العام على قطعية مسائل الأصول ومقدماتها ألا يذكر مثل هٰذا الدليل. (خ).

(3) «أما الضروريات؛ فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقـدت لم تجـر مصـالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج، وهي خمسة: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.

وأمـا الحاجيات؛ فمعناها: أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع التضيق؛ كالرخص، وإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات مما هو حلال.

وأما التحسينيات؛ فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات؛ كإزالة النجاسة، وستر العورة، وأخذ الزينة» (ماء).

(4) ذهبت طائفة إلى أن الأحكام الشرعية لا تثبت إلا بالطرق المفيدة للعلم، متمسكين بقوله تعالى: ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾، وقوله: ﴿**وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من الحق شيئاً**﴾، وأجاب الجمهور عن الآيتين بأنهما من قبيل العام المخصوص بالأدلة القائمة على =

من الأصول تفاصيلَ العلل، كالقول في عكسِ العلةِ، ومعارضتها، والترجيحِ بينها وبين غيرها، وتفاصيلَ أحكام الأَخبار، كأَعداد الرُّواةِ، والإرسال؛ فإنه ليس بقطعيٍّ.

واعتذر ابنُ الجُوَينيِّ[1] عن إدخالهِ في الأُصول بأَنَّ التفاصيلَ المبنيةَ على الأصول المقطوع بها داخلةٌ بالمعنى[2] فيما دلَّ عليه الدليلُ القطعيُّ.

قال المازَرِيُّ: وعندي أَنه لا وجه للتحاشي عن عَدِّ هٰذا الفنِّ من الأصول وإن كان ظنيّاً، على طريقة القاضي في أَنَّ الأُصولَ هي أصولُ العلم[3]؛ لأَنَّ تلك الظنيات قوانينُ كلياتٌ وُضعت لا لأنفُسها[4]، لٰكن ليُعْرَضَ عليها أمرٌ غيرُ معيَّنٍ مما لا ينحصر. قال: فهي في هٰذا كالعموم[5] والخصوص. قال: ويحسن

= العمل بما يفيد الظن في الفروع؛ كأدلة العمل بخبر الآحاد، أو أن العمل بمثل خبر الآحاد حيث كان يستند إلى الدلائل الموجبة للعمل عند ظن الصدق كان وجوبه معلوماً قطعاً؛ فالظن واقع في طريق الحكم، وقد انضمت إليه الدلائل القاطعة على وجوب العمل بمقتضى هٰذا الظن؛ فلم يكن العامل بما يفيده خبر الآحاد مثلاً متّبعاً لمجرد الظن، بل مستنداً إلى ما يفيد العلم بأن ذٰلك الحكم المنتزع بطريق مظنون هو ما ناطه الشارع بعهدته. (خ).

(١) في «البرهان» (١ / ٨٥ - ٨٦).

(٢) لا يخفى أن اعتبار مثل هٰذا يؤدي إلى دعوى أن الفروع قطعية أيضاً. (د).

(٣) أصول العلم قوانينه التي يتألَّف منها؛ ككون الإجماع أو القياس حجة، والمطلق يحمل على المقيد والعام يقبل التخصيص، ودلالته على جميع أفراده قطعية أو ظنية، أما الأصول بمعنى الأدلة؛ فهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والاستدلال؛ فقوله تعالى: ﴿وآتوا الزكاة﴾ أصل بمعنى الدليل، وقولك بعد «والأمر للوجوب» أصل من أصول العلم. (خ).

(٤) أي: لا لتعتقد حتى يلزم فيها ثبوتها على وجه قطعي. (د).

(٥) لعله يريد أن القاعدة بالنسبة لجزئيات الأدلة كالعام بالنسبة لجزئياته، وحيث أن جزئيات الأدلة يلحقها الظن في دلالتها؛ فلا مانع أن تكون الكليات التي تنطبق عليها كانطباق العام على الخاص يلحقها الظن أيضاً. (د).

من أبي المعـالي أن لا يعدَّها من الأصولِ ؛ لأَنَّ الأُصول عنده [هي الأدلةُ، والأدلة عنده](1) ما يُفضي إلى القطع، وأما القاضي ؛ فلا يَحسُن به إخراجُها من الأُصول، على أصلِهِ الذي حكيناه عنه. هٰذا ما قال.

والجوابُ(2): أَنَّ الأصلَ على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعاً به ؛ لأَنه إن كان مظنوناً تطرق إليه احتمالُ الإخلافِ، ومثل هٰذا لا يُجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء، والقوانينُ الكليةُ لا فرقَ بينها(3) وبين الأصولِ الكليةِ التي نُصّ عليها، ولأن الحفظَ المضمون في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، إنما المراد به حفظُ أُصوله الكلية المنصوصة(4)، وهو المـرادُ بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] أيضاً، لا أن المراد(5) المسائل الجزئية ؛ إذ لو كان كذٰلك ؛ لـم يتخلف عن الحفظِ جزئيٌّ من

---

(1) ليست في الأصل.

(2) أي: عن القاضي ؛ أي: إن القاضي وإن قال إن الأصول هي تلك القوانين ؛ فهٰذا لا ينافي أنه يقول إنها قطعية، لأن كل ما كان ظنيّاً لا يعد من الأصول ؛ فسواء أُريد بالأصول الأدلة من الكتاب والسنة إلخ أو أُريد بها تلك القواعد ؛ لا بد أن تكون قطعية، ومنه يُعلم أن قوله: «لأن تلك الـظنيات... إلـخ» من كلام المازري لا من كلام القاضي، ومعلوم أن الغرض من جلب كلام القاضي والمازري تصفية المقام ورد شبهة المازري ليتم له أن أصول الفقه على أي تقدير في معناها قطعية، سواء كانت هي القواعد أو الأدلة من الكتاب والسنة، أو الكليات الشرعية المنصوصة. (د).

(3) مجرد دعوى ؛ إلا أن يُجعل تفريعاً على ما قبله فتكون الفاء ساقطة. (د).

(4) مسلَّم، ولٰكنك تُعمِّمُ في المستنبطة الصرفة أيضاً. (د).

وانظر في معنى الآية: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٧ / ٤٤٧)، و«المحرر الوجيز» (٣ / ٣٥١ ـ ٣٥٢) لابن عطيّة.

(5) سيأتي له ما يخالف هٰذا ؛ إذ يقول في المقدمة التاسعة: «ولذا كانت الشريعة محفوظة أصولها وفروعها»، ويمكن الجمع بين كلاميه بأن مراده هنا نفي حفظ الفروع بذاتها، وهناك إثبات حفظها بنصب أدلتها الكافية لمن توجه إليها بفهم راسخ، فإن أخطأها بعضٌ ؛ أصابها بعض آخر، فهي محفوظة في الجملة. (د).

جزئيات الشـريعـة، وليس كذلك لأنّا نقطعُ بالجواز، ويؤيِّده الوقوع؛ لتفاوُتِ الظنون، وتطرُّق الاحتمالات في النصوص الجزئيةِ، ووقوع الخطأ فيها قطعاً؛ فقد وُجد الخطأُ في أخبار الآحاد وفي معاني الآيات؛ فدلَّ على أنَّ المرادَ بالذكر المحفوظِ ما كان منه كُليّاً[1]، وإذ ذاك يلزم أن يكون كلُّ أصل قطعياً.

هٰذا على مذهب أبي المعالي، وأما على مذهب القاضي؛ فإنَّ إعمالَ الأدلـة القـطعيةِ أو الـظنيةِ إذا كان متـوقفاً على تلك القوانينِ التي هي أصولُ الفقهِ[2]؛ فلا يمكنُ الاستدلالُ بها إلا بعدَ عرضِها عليها، واختبارها بها، ولزم أَنْ تكون مثلَها، بل أقوى منها؛ لأنك أقمتَها مُقامَ الحاكم على الأدلة، بحيث تُطرحُ الأدلـة إذا لم تجزْ على مقتضى تلك القوانين؛ فكيف يصح أن تُجعل الظنيات قوانينَ لِغيرها[3]؟

ولا حُجَّةَ في كونها غيرَ مرادة لأنفسها حتى يستهانَ بطلبِ القطعِ فيها؛ فإنَّها حاكمةٌ على غيرها؛ فلا بدَّ من الثقةِ بها في رتبتها، وحينئذ يصلحُ أَنْ تُجعلَ قوانين، وأيضاً، لو صحَّ كونُها ظنية؛ لزم منه جميعُ ما تقدم في أول المسألة، وذلك غيرُ صحيحٍ، ولو سُلِّم ذلك كلُّه؛ فالاصطلاح اطَّرد على أن المظنوناتِ لا تُجعـلُ أُصـولاً، وهٰذا كافٍ في اطِّراح الظنياتِ من الأصولِ بإطلاق، فما

(١) كليّاً منصوصاً كما قال أوَّلاً؛ فيمنـع قوله بعد: يلزم أن يكون كل أصل قطعيّاً، فإذا كان غرضه تقرير مذهب أبي المعالي، وأن القطع إنما هو في الكليات المنصوصة في الشريعة بدون تعرض للقوانين المستنبطة؛ لا يكون لذكره هنا فائدة تعود على غرضه من قطعية مسائل الأصول، وإذا كان يقيس القوانين على النصوص كما هو المفهوم من قوله: «لا فرق بينها وبين الأصول التي نص عليها»؛ فهو قياس لم يذكر له علة صحيحة. (د).

(٢) في (ط): «أصول العلم».

(٣) أي: من القـطعيات التي تعـرض فيما يعرض عليها، وقد يقال: إنها جعلت قوانين لاستخراج الفروع من القطعيات والظنيات، وليست قوانين لنفس القطعيات، والفروع المستنبطة بها ظنية ولا ضير في هٰذا. (د).

جرى[1] فيها مما ليس بقطعيٍّ تفريعاً عليه بالتبع، لا بالقصد الأول[2].

* * * * *

---

(١) رجـوع عن قسم عظيم مما شملته الدعوى، ولٰكنه مقبول ومعقول؛ فإن من مسائل الأصول ما هو قطعي مجمع عليه، ومنها ما هو محل للنظر، وتشعب وجوه الأدلة إثباتاً ورداً، راجع «الأسنـوي على المنهـاج» في تعريف الأصول، على أنه ـ بهٰذه الخاتمة التي طرح بها كثيراً من القواعد المذكورة في الأصول جزافاً دون تحديد لنوع ما يطرح ـ صار لا يُعرف مقدار ما بقي قطعيّاً وما سلّم فيه أنه ظني، وهٰذا يقلل من فائدة هٰذه المقدمة. (د).

(٢) بعد ختم (ماء) هٰذا الفصل قال: «تنبيه: اعلم أني ذكرت في النظم تبعاً للأصل أن أصول فقه الدين قطعية، ولا تكون ظنية، وتقدم ما تقدم من الكلام، ثم إني أقول: إن أصول الفقه عرفها صاحب «جمع الجوامع» أعني السبكي بقول: أصول الفقه: دلائل الفقه الإجمالية، وقيل: معـرفتها، والأصولي: العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها، والفقه: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية».

وقال في تعريفها سيدي عبدالله بن الحاج إبراهيم العلوي في «مراقي السعود» (أصوله دلائل الإجمال)، قال في شرحه: «يعني أن أصول الفقه أدلته الإجمالية؛ لأن الأصل في الاصطلاح هو الدليل أو الأمر الراجح . . . والدليل الإجمالي هو الذي لا يعين مسألة جزئية كقاعدة (مطلق الأمر والنهي).

وفعله ﷺ والإجمـاع، والقياس، والاستصحـاب، والعـام والخاص، والمطلق والمقيد، والمبين والمجمـل، والـظاهـر والمؤول، والنـاسـخ والمنسوخ، وخبر الواحد . . .» إلى أن قال: «والقاعدة قضية كلية تعرف منها أحكام جزئياتها نحو مطلق الأمر للوجوب ومطلق النهي للتحريم، والإجماع والقياس والاستصحاب حجة، والعام يقبل التخصيص والخاص يقضي على العام . . . إلى غير ذٰلك من كلامهم في كتبهم جزاهم الله خيراً» (ماء).

المقدمة الثانية

إن المقدماتِ المستعملةَ في هٰذا العلم والأدلةَ المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية[1]؛ لأنها لو كانت ظنية لم تُفد القطعَ في المطالب المختصة به، وهٰذا بيّن، وهي:

ـ **إما عقلية**؛ كالراجعةِ إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوبِ، والجواز، والاستحالة.

ـ **وإما عاديةٌ**، وهي تتصرف ذٰلك التصرفَ أيضاً؛ إذ من العاديّ ما هو واجبٌ في العادة أو جائز أو مستحيل.

ـ **وإما سمعية**، وأجلُّها المستفادُ من الأخبار المتواترة في اللفظ، بشرط أنْ تكون قطعيةَ الدلالة، أو من الأخبار المتواترةِ في المعنى، أو المستفادُ من الاستقراءِ في موارد الشريعة.

فإذاً الأحكام المتصرفة[2] في هٰذا العلم لا تعدو الثلاثة: الوجوبَ،

---

(١) لازم أو ملزوم لما تقدم له في المقدمة الأولى؛ فيجري عليه ما جرى عليها. (د).

(٢) أي: التي تتركب منها مقدماته لا تتجاوز الأحكام الثلاثة، سواء كانت عقلية أو عادية أو سمعية، وقد يذكر في الأصول أن كذا حجة أو ليس بحجة؛ فهٰذا ليس من المقدمات، وإنما هو =

والجوازَ، والاستحالة، ويلحق بها الوقوعُ أو عدم الوقوع، فأما كون الشيء حُجَّةً أو ليس بحُجَّةٍ؛ فراجعٌ إلى وقوعه كذٰلك، أو عدم وقوعه كذٰلك، وكونه صحيحاً أو غير صحيح راجعٌ[1] إلى الثلاثة الأول، وأما كونه فرضاً أو مندوباً أو مباحاً أو مكروهاً أو حراماً؛ فلا مُدخل له في مسائل الأصول من حيث هي أصولٌ، فَمن أدخلها فيها فمِن[2] بابِ خلطِ بعض العلوم ببعضٍ.

* * * * *

= مما يتفرع على تلك المقدمات؛ إذ هو العرض الذاتي الذي يُراد إثباته لموضوعاته التي هي الأدلة بواسطة تلك المقدمات. (د).

(١) لأنها بمعنى ثبوته أعم من أن يكون واجباً أو جائزاً أو مستحيلاً، يعني عقليّاً أو عاديّاً، لا خصوص العقلي. (د).

(٢) إنما ذكروها من باب المقدمات لحاجة الأصولي إلى تصورها والحكم بها إثباتاً ونفياً؛ كقوله: الأمر للوجوب والنهي للتحريم مثلًا، وقد ذكرها هو وأطال في تحديدها؛ إلا أن يكون مراده كون كذا من الأفعال فرضاً أو حراماً مثلاً، فإن هٰذا من الفروع الصرفة التي ليست من المقدمات في شيء. (د).

المقدمة الثالثة[1]

الأدلةُ العقلية إذا استعملت في هٰذا العلم؛ فإنما تستعمل مركبة[2] على الأدلة السمعية، أو مُعِينة في طريقها، أو محقِّقة لمَناطِها، أو ما أشبه ذٰلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع، وهٰذا مبيَّن في علم الكلام، فإذا كان كذٰلك؛ فالمعتمد بالقصدِ الأول الأدلة الشرعية، ووجود القطع[3] فيها ـ على الاستعمال المشهور ـ معدومٌ، أو في غاية الندور

(١) هٰذه المقدمة كبيان ودفع لما يرد على المقدمة قبلها. (د).

وقارن ما فيها بكلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٩ / ٢٢٨ ـ ٢٣٤).

(٢) أي: لا تكون أدلة هٰذا العلم مركبة من مقدمات عقلية محضة، بل قد تكون إحدى المقدمات والباقي شرعية مثلاً، وقد تكون معينة بأن يأتي الدليلُ كله شرعيّاً، ويستعان على تحقيق نتيجتـه بدليل عقلي، وقـد تكون المقدمات العقلية أو العادية لا لإثبات أصل كليٍّ، بل لتحقيق المناط؛ أي: لتطبيق أصل على جزئيٍّ من جزئياته، وذٰلك بالبحث في أنَّ هٰذا الجزئيَّ مندرج في موضوع القاعدة ليأخذ حكمها، وسيأتي أن هٰذا البحث قد يرجع للطب أو للصناعات المختلفة أو للعرف في التجارات والزراعات وغير ذٰلك؛ إلا أنه يلاحظ على ذٰلك أن تحقيق المناط من صناعة الفقيه المجتهد، لا من تحقيق مسائل الأصول في ذاتها، ومثل ذٰلك يقال في تنقيح المناط وتخريج المناط الآتيين له في الجزء الرابع لأنها كلها من وظيفة الفقيه لا الأصولي؛ إلا أن يقال: لا مانع من تحقيق المناط في مسائل الأصول أيضاً، لٰكن على وجه آخر غير طريقة ذٰلك الاصطلاح. (د).

(٣) يستعمل القطع في دلالة الألفاظ؛ فيأتي على نوعين: =

(أعني: في آحاد الأدلة)؛ فإنها إن كانت من أخبار الآحاد؛ فعدمُ إفادتها القطع ظاهر، وإن كانت متواترةً؛ فإفادتها القطعَ موقوفة على مقدماتٍ جميعُها أو غالبها ظنيٌّ، والموقوف على الظنيِّ لا بد أن يكون ظنياً؛ فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقلِ الشرعيِّ أو العاديِّ، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييدِ للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير والمُعارض العقلي[1]، وإفادةُ القطع مع اعتبار هٰذه الأمور متعذر وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها، لٰكن إذا اقترنت بها قرائنُ مشاهدةً أو منقولة؛ فقد تفيد اليقين، وهٰذا كله نادرٌ أو متعذِّر[2].

وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأةُ من جملةِ أدلةٍ ظنيةٍ تضافرتْ على معنى واحدٍ حتى أفادت فيه القطعَ؛ فإن للاجتماعِ من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواترُ القطعَ، وهٰذا نوع منه، فإذا حصلَ من استقراء أدلةِ المسألةِ مجموعٌ يفيد العلمَ؛ فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواترِ[3] المعنوي، بل هو كالعلم

= **أولها**: الجزم الحاصل في النّص القاطع، وهو ما لا يتطرقه احتمال أصلاً نحو ﴿قل هو الله أحد﴾، وهٰذا ما يقصده المصنف في هٰذه المقدمة.

ثانيهما: العلم الحاصل من الدليل الذي لم يقم بإزائه احتمال يستند إلى أصلٍ يعتدّ به ولا يضره الاحتمالات المستندة إلى وجوهٍ ضعيفة أو نادرة، وهٰذا المعنى هو الذي يقصده القائلون بأنَّ دلالة العامّ على أفراده قطعيّة. (خ).

(١) العقليات التي يصح لها أن تعارض لفظ الشَّارع ويتعين صرفه عن ظاهره لأجلها كمال[1] ما إذا عارضه الحسُّ والمشاهدة إنما هي القضايا الثابتة بأدلة قاطعة، أما مجرد استحسان العقل واستقباحه؛ فلا يقف أمام نصِّ الشارع لأنه قد يكون ناشئاً عن عدم صفاء الفطرة والذوق، أو تغلب الهوى، وكثيراً ما يكون أثراً من آثار النشأة والبيئة الخاصة. (خ).

(٢) أي: فلا يفيد الاعتصام به بحالة مطردة في سائر الأدلة كما هو المطلوب. (د).

(٣) وليس تواتراً معنوياً؛ لأن ذاك يأتي كله على نسق واحد؛ كالوقائع الكثيرة المختلفة التي تأتي جميعُها دالة على شجاعة علي مثلاً بطريق مباشر، أما هٰذا؛ فيأتي بعضه دالًّا مباشرة على =

---

(١) كذا في الأصل، ولعل صوابه: «كما لو».

بشجاعة عليٍّ رضي الله عنه وَجُود حاتِم[1] المستفادِ من كثرة الوقائع المنقولة عنهما.

ومن هٰذا الطريق ثبت وجوبُ القواعدِ الخمس؛ كالصلاة، والزكاة، وغيرهما قطعاً، وإلا؛ فلو استدلَّ مستدلٌّ على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ١١٠] أو ما أشبه ذٰلك؛ لكان في الاستدلال بمجرده نظرٌ من أوجه[2]، لٰكن حَفَّ[3] بذٰلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبةِ ما صار به فرضُ الصلاة ضروريّاً في الدين، لا يشكُّ فيه إلا شاكٌّ في أصل الدين.

ومن ها هنا[4] اعتمد الناسُ في الدلالة على وجوب مثل هٰذا على دلالة الإجماع؛ لأنه قطعيٌّ وقاطعٌ لهٰذه الشواغب.

وإذا تأملتَ أدلة كونِ الإجماع حُجَّةً، أو خبرِ الواحد أو القياسِ حجة؛ فهو راجعٌ إلى هٰذا المساق[5]؛ لأن أدلتها مأخوذةٌ من مواضعَ تكاد تفوتُ الحصر،

= وجوب الصلاة، وبعضه بطريق غير مباشر، لٰكن يستفاد منه الوجوب؛ كمدح الفاعل لها، وذم التارك، والتوعد الشديد على إضاعتها، وإلزام المكلف بإقامتها ولو على جنبه إن لم يقدر على القيام، وقتال من تركها إلخ، ولذٰلك عدّه شبيهاً بالمعنوي ولم يجعله معنويّاً. (د).

(١) قال ابن حجر في «موافقة الخبر الخبر» (١ / ١٩٣): «. . . يشير إلى التواتر المعنوي، ومثله بالأخبار الواردة في سخاء حاتم؛ فإنها كثيرة، لٰكنها لم تتفق على سياقٍ واحد، ومجموعها يفيد القطع بأنه كان سخيّاً، وكذٰلك الأخبار الواردة في شجاعة علي، واستيعاب ذٰلك متعسّر؛ فرأيتُ أن أشير إلى شيء من ذٰلك. . .»، ثم سرد بعضاً منها.

(٢) أي: كان استدلالاً ظنيّاً لتوقُّفه على المقدمات الظنية المشار إليها. (د).

(٣) في (ط): «حَفَّت».

(٤) أي: فبدل أن يسردوا الأدلة الجزئية، فيؤخذ في مناقشة كل دليل يورد بالمناقشات المشار إليها؛ يعدلون عن هٰذا الطريق القابل للمشاغبة إلى طريق ذكر الإجماع القاطع للشغب، وما ذٰلك إلا لأن كل دليل على حدته ظني لا يفيد القطع. (د).

(٥) وهو شبه التواتر المعنوي. (د).

وهي مع ذٰلك مختلفةُ المسَاق[1]، لا ترجع إلى باب واحد؛ إلا أنها تنتظم المعنى الـواحدَ الذي هو المقصود بالاستدلال عليه، وإذا تكاثرت على الناظِرِ الأدلةُ عضَّدَ بعضُها بعضاً، فصارت بمجموعها مفيدةً للقطع؛ فكذٰلك الأمرُ في مآخذِ الأدلةِ في هٰذا الكتاب[2]، وهي مآخذُ الأُصول؛ إلا أَنَّ المتقدمين من الأُصوليين ربمـا[3] تركـوا ذكـر هٰذا المعنى والتنبيهَ عليه، فحصـل إغفـالـه من بعض المتـأخرين؛ فاستشكلَ الاستدلالَ بالآيات على حِدَتها[4]، وبالأحاديث على انفرادها؛ إذ لم يأْخذها مأْخذَ الاجتماع[5]، فكرَّ عليها بالاعتراض نصّاً نصّاً، واستضعف الاستـدلالَ بهـا على قواعد الأصول المراد منها القطع، وهي إذا أُخذت على هٰذا السبيل[6] غيرُ مُشْكِلة، ولو أُخذت أدلةُ الشريعة على الكليات والجزئيات مأخذَ هٰذا المعترضِ؛ لم يحصل لنا قطعٌ بحكم شرعيٍّ ألبتة؛ إلا أن نُشرك العقلَ[7]، والعقلُ إنما ينظر من وراء الشرع؛ فلا بد من هٰذا الانتظام

---

(١) أي: كما أشرنا إليه؛ فلذا كان شبيهاً بالتواتر المعنوي وليس إياه. (د).

(٢) فإنه بناها على هٰذه الطريقة بحالة اطردت له فيها. (د).

(٣) إنما قال ربما ولم يقل إنهم تركـوه قطعاً لأن الغزالي أشار إليه في دليل كون الإجماع حجـة، كما تجيء الإشارة إليه، ولله درّ الغزالي؛ فإنه بإشارته لهٰذا في الإجماع جعل الشاطبي يستفيد منه كل هٰذه الفوائد الجليلة، ويتوسع فيه هٰذا التوسع، بل جعله خاصة كتابه؛ كما سيقول في آخره. (د).

(٤) أي: كل آية على حِدَة بدون ضمِّها إلى سائر الآيات والأحاديث؛ حتى يصير النظر إليها نظراً إلى المجموع الذي يشبه التواتر. (د).

(٥) في الأصل و(م): «الإجماع».

(٦) أي: سبيل الاجتماع الذي يصير كالإجماع من آحاد الأدلة على المعنى المطلوب. (د).

(٧) أي: بالاستقراء والنظر إلى الأدلة منظومة في سلك واحد، ويحتمل أن يكون المعنى: إلا أن نحكِّم العقل في الأحكام الشرعية، ونقول: إنه يدركها بنفسه؛ فيحصل القطع بها من جهته =

في تحقيق الأدلة الأصولية.

فقد اتفقت[1] الأمَّةِ ـ بل سائرُ الملل ـ على أنَّ الشريعةَ وُضعت للمحافظة على الضـــروريات الخمس ـ وهي: الـــدين، والنفس، والنســل، والمــال، والعقل ـ، وعلمها عند الأمة كالضروريِّ، ولم يثبت لنا ذٰلك بدليل معين، ولا شَهِدَ لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل عُلمت ملاءمتها للشريعة بمجموعِ أدلةٍ لا تنحصر في باب واحد، ولو استندتْ إلى شيءٍ معيَّن لوجبَ عادةً تعيينُه، وأن يرجع أهلُ الإجماع إليه، وليس كذٰلك[2]؛ لأن كلَّ واحد منها بانفراده ظنيٌّ، ولأنه كما لا يتعيَّنُ في التواتر المعنويِّ أو غيره أنْ يكون المفيدُ للعلم خبرُ واحدٍ دون سائر الأخبار، كذٰلك لا يتعين[3] هنا لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد، وإن كان الظنُّ يختلف باختلاف أحوال الناقلين، وأحوالِ دلالات المنقـولات، وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه، وكثرة البحث وقلَّته، إلى غير ذٰلك.

فنحن إذا نظرنا[4] في الصلاة؛ فجاء فيها: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ١١٠] على وجـوه، وجاء مدح المتصفين بإقامتها، وذمُّ التاركين لها، وإجبارُ المكلفين على فعلها وإقامتها قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، وقتالُ من تركها أو عاند في تركها، إلى غير ذٰلك مما في هٰذا المعنى، وكذٰلك النفس: نُهيَ عن قتلها، وجُعل قتلها موجباً للقِصاص متوعَّداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك

= وإن كان دليل السمع ظنياً، لٰكن العقل عندنا لا يدركها مباشرة، وإنما ينظر فيها من وراء الشرع؛ فتعين هٰذا الطريق الاستقرائي في إفادة السمعيات القطع. (د).

(١) تمثيل بأهم مسألة أصولية لا يمكن إثباتها بدليل معين، وإنما ثبتت بشبه التواتر المعنوي بأدلة لم ترد على سياق واحد وفي باب واحد. (د).

(٢) بعدها في (ط): «الأنظار والقرائح».

(٣) في الأصل: «يعتني».

(٤) مثالان آخران في أهم المسائل الشرعية من الفروع. (د).

كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سدُّ رَمَقِ المضطر، ووجبت الزكاةُ والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأُقيمت الحكامُ والقُضاة والملوك لذٰلك، ورُتِّبت الأَجنادُ لقتال من رام قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سدُّ رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى سائر ما ينضاف لهٰذا [المعنى][1]، علمنا يقيناً وجوبَ الصلاة وتحريمَ القتل، وهٰكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة.

وبهٰـذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروعُ مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مآخذَ معيّنةٍ، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظنِّ، بخلاف الأُصول؛ فإنها مأخوذةٌ من استقراءِ مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص.

فصل

وينبني على هٰذه المقدمة معنى آخر، وهو أن كلَّ أصلٍ شرعيٍّ لم يشهد له نصٌّ معين، وكـان ملائمـاً لتصرفات الشرع، ومأُخوذاً معناه من أدلته؛ فهو صحيح يُبْنى[2] عليه، ويُرجع إليه إذا كان ذٰلك الأصلُ قد صار بمجموع أُدلته مقطوعاً به؛ لأن الأدلة لا يلزم أنْ تدلَّ على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأَنَّ ذٰلك كالمتعذِّر[3].

ويدخـل تحت هٰذا ضربُ الاستـدلالِ المـرسَل[4] الذي اعتمده مالكٌ

---

(١) ما بين المعقوفتين من (ط) فقط. (٢) في الأصل: «ينبني».

(٣) في (م): «كالمنعذر» بالنون، ومثل ما مضى عند الغزالي في «المنخول» (ص ٣٦٤).

(٤) أي: المصالح المرسلة، وهي التي لم يشهد لها أصل شرعي من نص أو إجماع، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، وذٰلك كجمع المصحف وكتابته؛ فإنه لم يدل عليه نص من قِبَل الشارع، ولذا توقف فيه أبو بكر وعمر أوَّلاً، حتى تحققوا من أنه مصلحة في الدين تدخل تحت مقاصد الشرع في =

والشافعيُّ[(١)]؛ فإنه وإن لم يشهد للفرع أصلٌ معيَّن؛ فقد شهد له أصل كليٌّ، والأصل الكليُّ إذا كان قطعيّاً قد يساوي الأصلَ المعيّن، وقد يَرْبُو[(٢)] عليه بحسب قوة الأصل المعيّن وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً[(٣)] في بعض المسائل، حكم سائر الأصولِ المعيّنة المتعارضة في باب الترجيح، وكذٰلك أصل الاستحسان على رأي مالك، ينبني على هٰذا الأصل؛ لأن معناه يرجع[(٤)] إلى [تقديم][(٥)] الاستدلال المرسَلِ على القياس[(٦)]، كما هو مذكور في موضعه.

= ذٰلك، ومثله ترتيب الدواوين وتدوين العلوم الشرعية وغيرها؛ ففي مثل تدوين النحو مثلاً لم يشهد له دليل خاص، ولٰكنه شهد له أصل كليٌّ قطعيٌّ يلائم مقاصد الشرع وتصرفاته، بحيث يؤخذ حكم هٰذا الفرع منه، وأنه مطلوب شرعاً وإن كان محتاجاً إلى وسائطَ لإدراجه فيه. (د).

(١) قال الأبياريُّ في «شرح البرهان» في الاستدلال بالمصالح: «هو عين ما ذهب إليه مالك، وقد رام إمامُ الحرمين التفريق بين المذهبين، وهو لا يجد إلى ذٰلك سبيلاً؛ فالمصلحة المرسلة يتمسك بها كثير من الأئمة؛ إلا أنَّ الإمام مالكاً عمل بها في بناء الأحكام أكثر من غيره». (خ).

(٢) في جميع الأصول: «يربي».

(٣) في (م) و(خ): «موجوداً».

(٤) بناء على بعض تفاسير الاستحسان، وسيأتي غير ذٰلك له في الجزء الرابع، وأنه يقدم على الظاهر وعلى القياس؛ فمالك يستحسن تخصيصه بالمصلحة، وأبو حنيفة يستحسن تخصيصه بخبر الواحد؛ فلذا نسبه هنا لمالك. (د).

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٦) أي: الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كليّ، وذٰلك كبيع العَرِيَّة بخرصها تمراً؛ فهو بيع رَطب بيابس وفيه الغَرر الممنوع بالدليل العام؛ إلا أنه أُبيح رفعاً لحرج المُعْري والمُعْرَى، ولو مُنع لأدَّى إلى منع العَرِيَّة رأساً وهو مفسدة، فلو اطرد الدليل العام فيه لأدَّى إلى هٰذه المفسدة؛ فيستثنى من العام، وسيأتي شرحه بإيضاح في المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد من الجزء الرابع، ومنه الاطلاع على العورات في التداوي أُبيح على خلاف الدليل العام لأن اتباع العام في هٰذا يوجب مفسدة وضرراً لا يتفق مع مقاصد الشريعة في مثله؛ فالاستحسانَ ينظر إلى لوازم الأدلة ويراعي =

فإنْ قيل[١]: الاستدلالُ بالأصل الأعمِّ على الفرع الأخصِّ غيرُ صحيح؛ لأنَّ الأصل الأعمَّ كليٌّ، وهٰذه القضيةُ المفروضةُ جزئية خاصة، والأعمُّ لا إشعارَ له بالأخصِّ؛ فالشرع وإنْ اعتبر كليَّ المصلحة، من أين يُعلم اعتبارهُ لهٰذه المصلحة الجزئية المتنازَع فيها؟

فالجواب: أنَّ الأصلَ الكليَّ إذا انتظم في الاستقراء [يكون][٢] كليّاً جارياً مجرى العموم في الأفراد، [أمَّا كونه كليّاً؛ فكما يأتي في موضعه إن شاء الله، وأما كونه يَجري مجرى العموم في الأفراد][٣]؛ فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد، ومن هنالك استُنبط لأنه إنما استُنبط من أدلة الأمر والنهي الواقِعَين على جميع المكلفين؛ فهو كليٌّ في تعلُّقه، فيكون عامّاً في الأمر به والنهي للجميع.

= مآلاتها إلى أقصاها، فلو أدت في بعض الجزئيات إلى عكس المصلحة التي قصدها الشارع؛ حُجز الدليل العام عنها، واسْتُثنيت وفاقاً لمقاصد الشرع، وفي الشرع من هٰذا كثير جدّاً في أكثر أبوابه، وهو وإن لم ينص على أصل الاستحسان بأدلة معينةٍ خاصة؛ إلا أنه يلائم تصرفاته ومأخوذ معناه من موارد الأدلة التفصيلية(*)؛ فيكون أصلاً شرعياً وكليّاً يُبنى عليه استنباطُ الأحكام. (د).

وكتب (خ) هنا ما نصه: «لعل في العبارة حذفاً، وأصلها: «يرجع إلى تقدُّم أصل الاستدلال المرسل على القياس»، قال الأبياري: الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان، وحاصله استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كليّ».

(١) هٰذا الاعتراض يتجه على كل من المصالح المرسلة والاستحسان؛ لأن كلًّا منهما استدلال بأصل كليٍّ على فرع خاص، والفرق بينهما أنَّ الثاني تخصيصٌ لدليل بالمصلحة، والأول إنشاءُ دليل بالمصلحة على ما لم يرد فيه دليل خاص. (د).

(٢) ساقط من الأصل، وفي (ط): «انتظم الاستقراء جرى مجرى...».

(٣) سقط من الأصل.

(*) في المطبوع «التفصيلة».

لا يقال: يلزم على هٰذا اعتبار كلِّ مصلحة، موافقةً لمقصد الشارع أو مخالفةً، وهو باطل؛ **لأنا نقول**: لا بد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع؛ لأن المصالح إنما اعتُبرت مصالحَ من حيث وضَعها الشارع كذٰلك ـ حسبما هو مذكور في موضعه[1] من هٰذا الكتاب [بحول الله][2].

فصل

وقد أدَّى عدمُ الالتفات إلى هٰذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعضُ الأصوليين إلى أنَّ كون الإجماع حجةً ظنيٌّ لا قطعي[3]؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها[4] ما يفيده القطعَ، فأدَّاه ذٰلك إلى مخالفة من قبله من الأمة[5] ومن بعده، ومالَ أيضاً بقوم آخرين إلى ترك الاستدلال بالأدلَّة اللفظية في الأخذ بأمور عاديّة، أو الاستدلال بالإجماع على الإجماع[6]، وكذٰلك مسائلُ أُخَرُ غير الإجماع عَرَض فيها [هٰذا الإشكال فادّعى فيها][7] أنها ظنية، وهي قطعية بحسب هٰذا الترتيب من الاستدلال، وهو واضح إن شاء الله تعالى.

---

(١) في المسألة الثامنة من كتاب المقاصد. (د). (٢) من (ط) فقط.

(٣) انظر في هٰذا «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٠).

(٤) في (د): «بانفردها».

(٥) كذا في الأصول، ولعل صوابه: «الأئمة».

(٦) أي إن عدم التفاتهم إلى التواتر المعنوي في حديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة» الذي استدل به الغزالي على حجية الإجماع، ونظرهم في الأحاديث الواردة نظراً إفرادياً لكل حديث منها جعلهم يتركون الاستدلال بها على حجية الإجماع ويجنحون؛ إما إلى الاستدلال عليه بأمور عادية كالقرائن المشاهدة أو المنقولة التي تدل عادة على اعتباره، وإما إلى الاستدلال عليه بالإجماع على القطع بتخطئة المخالف له، مع ما فيه من شبه المصادرة (راجع ابن الحاجب)، وبهٰذا البيان يعلم أن قوله في الأخذ إن لم يكن محرفاً عن (والأخذ) أو «إلى الأخذ»؛ فهو بمعناه. (د).

(٧) ساقط من (د)، وأثبته من الأصل و(خ) و(م).



المقدمة الرابعة

كلُّ مسألة مرسومةٍ في أصول الفقه لا ينبني عليها فروعٌ فقهيةٌ، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذٰلك[1]؛ فوضْعُها في أُصول الفقه عاريَّةٌ.

والذي يوضِّح ذٰلك أَنَّ هٰذا العلمَ لم يُخْتَص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذٰلك؛ فليس بأَصلٍ له، ولا يلزم على هٰذا أن يكون كلُّ ما انْبَنى عليه فرعٌ فقهيٌّ من جملة أصول الفقه، وإلا أَدَّى ذٰلك إلى أن يكون سائر العلوم من أُصول الفقه؛ كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذٰلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه[2]، وينبني عليها من مسائله، وليس كذٰلك؛ فليس [كلُّ ما يفتقر إليه الفقه يُعدُّ من أصوله، وإنما اللازم أنَّ كلَّ أصلٍ يُضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقهٌ؛ فليس][3] بأَصلٍ له.

---

(١) أي: بطريق مباشر لا بالوسائط كما هو الحال في الاستعانة على الاستنباط بالعلوم الآتية؛ فهو يريد أن المقدمات التي ذكرها في كتابه فيها العون المباشر الذي يجعلها من الأصول، بخلاف المقدمات البعيدة مثل ما سيذكره من المباحث بعد. (د).

(٢) تحقيقه غير استنباطه، ولهٰذا الغرض لم يقل: مسائله، بل: «من مسائله». (د).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط على ناسخ الأصل.

وعلى هٰذا يَخرجُ عن أصول الفقه كثيرٌ من المسائل التي تكلَّم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها؛ كمسألةِ ابتداء الوضع[1]، ومسألة الإباحة[2]؛ هل هي تكليف أم لا، ومسألةِ أمر المعدوم، ومسألةِ هل كان النبيُّ ﷺ متعبَّداً بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف إلا بفعل، كما أنه لا ينبغي[3] أنْ يُعدَّ[4] منها ما ليس منها، ثم البحث فيه في علمه وإن انْبَنى عليه الفقه؛ كفصولٍ كثيرة من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز، وعلى المشترك والمترادف، والمشتق، وشبه ذٰلك.

غير أنه يُتكلم من الأحكام العربية في أُصول الفقه على مسألةٍ هي عريقةٌ

---

(١) أضف إليها مسألة الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجازاً، ونحو ذٰلك. (د).

(٢) تكلَّم على المباح في خمس مسائلَ تأتي قريباً؛ فعليك أن تنظر فيها بضابطه في هٰذه المقدمة لتعرف الفرق بين البحث في كون الإباحة تكليفاً أو لا، وبين تلك المسائل؛ حتى عَدَّ هٰذا خارجاً عن الأصول وعَدَّ مباحثه الخمسة من الأصول. (د).

(٣) ذكر فيما قبل الكاف نوعاً من المسائل التي لا يصح إدخالها في أصول الفقه، وجعل ضابطه كلَّ مسألة لا ينبني عليها فقه، ومثَّل له بكثيرٍ من مبادىء الأحكام وبعض المبادىء اللغوية؛ كمسألة ابتداء الوضع، وهٰذا نوع آخر وهو ما ينبني عليه فقه، ولٰكنه ليس من مسائل الأصول، بل من مباحث علم آخر، وقد استوفى البحث فيه في علمه الخاص به، وذٰلك كمبادىء النحو واللغة، وبهٰذا البيان تعلم أن قوله: «ثم البحث فيه في علمه» جملة اسمية معطوفة على صلة ما، ولعل أصل النسخة: «وتم(*) البحث. . . إلخ» بجملة فعلية من التام؛ فحُرِّفت إلى ما ترى.

وبعد؛ فالمعروف أنَّ مباحث النحو واللغة ذكرت في الأُصول لا على أنها من مسائله، بل من مقدماته التي يتوقف عليها توقفاً قريباً، نعم، كان ينبغي ألا يتوسعوا في بحثها وتحريرها كأنها مسائل من هٰذا العلم؛ لأنها محققة في علم آخر، ولعل هٰذا هو مراد المؤلف. (د).

(٤) في الأصل: «لا يعد»، و«لا» ساقطة من جميع النسخ المطبوعة ومن (ط) و(ماء).

(*) في الأصل المعتمد في التحقيق: «ثم» بمثلثة واضحة في أوله.

في الأصول، وهي أنَّ القرآن [الكريم ليس فيه من طرائق كلام العجم شيء، وكذلك السنة، وأن القرآن][1] عربيٌّ، والسنَّة عربية، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل؛ لأنَّ هٰذا من علم النحو واللغة، بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربيٌّ، بحيث إذا حُقِّقَ هٰذا التحقيق سُلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلكُ كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعِها في أنواع مخاطباتها خاصة؛ فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلَّة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يُفهم من طريق الوضع، وفي ذٰلك فساد كبير وخروجٌ عن مقصود الشارع، وهٰذه مسألة مبيَّنة[2] في كتاب المقاصد، والحمد لله.

فصل

وكلُّ مسألة في أُصول الفقه يَنْبَني عليها فقه؛ إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها اختلافٌ[3] في فرع من فروع الفقه؛ فوضعُ الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عاريَّةٌ أيضاً، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخيَّر[4]،

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د)، وأثبته من الأصل و(خ) و(م)، وسيأتي بسط من المصنف لهٰذه المسألة في (٢ / ١٠١ وما بعد).

(٢) في المسألة الأولى من النوع الثاني في «المقاصد». (د).

(٣) في (د) و(خ) و(ط): «خلاف».

(٤) فالجمهور قالوا: الواجب واحد مبهم يتحقق في الخارج في أحد هٰذه المعيَّنات التي خُيِّر بينها. وقال المعتزلة: بل الواجب الجميع. قال الإمام في البرهان: «إنهم معترفون بأنَّ من ترك الجميع لا يأثم إثم تاركِ واجبات، ومن فعل الجميع لا يثاب ثواب واجبات؛ فلا فائدة في هٰذا الخلاف عمليّاً، بل هو نظريٌّ صرف، لا يبني عليه تفرقة في العمل؛ فلا يصح الاشتغال بأدلته في علم الأصول» (د).

وعلَّق (خ) في هٰذا الموطن بقوله: «ذهبت المعتزلة إلى أن الوجوب والتحريم يرجعان إلى =

والمحرَّم المخيَّر[1]؛ فإن كلَّ فرقةٍ موافقةٌ للأُخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصلٍ محرَّرٍ في علم الكلام، وفي أُصول الفقه له تقريرٌ

= صفات الأعيان، ونفى الجمهور أن يكونا راجعين إلى ذات المحكوم أو إلى صفة ذاتية أو عرضية، ويقولون إنما هما تعلق أمر الله أو نهيه بالمخاطبين، ومناط الوجوب عند المعتزلة في مثل خصال الكفارة الجميع على وجه البدل، ويرجع إلى القول بأن الواجب هو القدر المشترك المتحقق في الخصال الثلاث، ومذهب الأشاعرة والفقهاء أن مناط الوجوب واحد منها لا بعينه؛ فالواجب كل خصلة على تقـدير أن لا تسبق بأخرى، وحاول بعض الأصوليين أن يجعل لهٰذا الخلاف أثراً في الفروع؛ فقال: إذا ترك من وجبت عليه الكفارة جميع الخصال وقلنا للإمام المطالبة بالكفارات؛ أجبر بمقتضى مذهب الجمهور على فعل واحدة منها بدون تعيين، أما على مذهب المعتزلة؛ فيصح جبره على واحد بعينه لأنَّ الواجب عندهم القدر المشترك وهو يتأدى بأي خصلة فعلت».

وكتب ناسخ الأصل هنا ما نصه: «انظر هٰذا؛ فإنّ المسألة ذات أقوال أربعة:

الأول لأهل السنة: إن الواجب واحد لا بعينه.

الثاني للمعتزلة: إن الواجب هو الكل، ويسقط بواحد.

والثالث لهم أيضاً: إن الواجب معين عند الله تعالى، فإن فعل غيره؛ سقط.

والرابع: وهو ما وقع التراحم به بين أهل السنة والمعتزلة: إن الواجب هو ما يختاره المكلف.

وبنوا على الأول: إنه إذا فعل الجميع إنه يثاب على أعلاها ثواب الواجب، وعلى العمل في ثواب المندوب من حيث أنها أحدها، وإذا ترك الجميع يعاقب على أدناها، وبنوا على الثاني أنه يُثاب ثواب من فعل واجبات، ويعاقب على تركها عقاب من تـرك واجبات؛ فإن الخلاف جاوز الاعتقاد إلى غيره؛ تأمل».

قلت: نقل إمام الحرمين في الهامش السابق عن المعتزلة يشوش على استدراك الناسخ على المصنف، فإن لم يصح عنهم النقل المذكور؛ فكلامه وجيه قوي؛ فتأمل.

(١) قال الأولون: يجوز أن يُحرَّم واحد لا بعينه، ويكون معناه: إنَّ عليه أنْ يترك أيها شاء، جمعاً وبدلاً؛ فلا يجمع بينها في الفعل، وقال المعتزلة: لا يجوز، بل المحرَّمُ الجميع، وتركُ واحدٍ كافٍ في الامتثـال، والأدلة من الطرفين والرُّدود هي بعينها المذكورة في الواجب المخير، وإذن؛ فليس من فائدةٍ عملية في هٰذا الخلاف أيضاً، هٰذا ما يريده المؤلف، وهو واضح. (د).

وعلق (خ) في هٰذا الموطن بقوله: «جرى الخلاف في جوازه ووقوعه، والحقُّ أنه لم يقع =

أيضاً، وهو: هل الوجوب والتحريم أو غيرهما راجعةٌ إلى صفة الأعيان[1]، أو إلى خطاب الشارع؟ وكمسألة تكليف الكفار بالفروع[2] عند الفخر الرازي، وهوظاهر؛ فإنه لا ينبني عليه عمل، وما أشبه ذٰلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرةَ له في الفقه.

لا يُقالُ: إنَّ ما يرجع الخلافُ فيه إلى الاعتقاد [ينبني عليه حكْمُ ذٰلك الاعتقاد من وجوبٍ أو تحريم، وأيضاً][3] ينبني عليه عصمةُ الدَّم والمالِ، والحكمُ بالعدالة أو غيرها من الكفر إلى ما دونَه، وأشباهُ ذٰلك، وهو من عِلْم الفروع؛ لأنَّا نقول: هٰذا جارٍ في علم الكلام في جميع مسائله؛ فليكن من أصول الفقه، وليس كذٰلك، وإنما المقصود ما تقدَّم.

= والمحرم في مسألة الأختين، إنما هو الجمع بينهما كما هو صريح قوله تعالى: **﴿وأن تجمعوا بين الأختين﴾**».

(١) لعل صوابه الأفعال، وهي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين؛ فالمعتزلة القائلون بها يقولون: إنَّ الأمر بواحدٍ مُبْهَمٍ غيرُ مستقيم؛ لأنه مجهول، ويقبِّح العقلُ الأمرَ بالمجهول، والجمهورُ يقولون: إن الوجوبَ والتحريم بخطاب الشرع، ولا دخل للعقل فيه، ولا حُسْنٌ ولا قُبْحٌ في الأفعال إلا بأمر الشارع ونهيه؛ فلا مانع من الأمر بواحد مبهم من أشياءَ معينةٍ كخِصال الكَفَّارة، على أنَّ له جهة تعْيين بأنه أحدُ الأشياء المعينة؛ فهٰذا وجه بناء مسألة المخيَّر على قاعدة التحسين. (د).

قلت: وفي النسخ المطبوعة جميعها: «صفات الأعيان» وما أثبتناه من الأصل و(ط).

(٢) راجع الأسنوي؛ فقد ذكر له فوائد عمليةً كثيرة، من تنفيذ عتقه، وطلاقه... في نحو عشرة فروع خلافية، نعم، إنه قيَّد كلامه بقوله: «عند الفخر الرازي»، والرازي يقول: «لا فائدة في التكليف إلا تضعيف العذاب عليهم في الآخرة»، وعليه؛ فليس له عنده فائدة عملية فقهية، لٰكن بعد ظهور هٰذه الفروع، واطلاع المؤلف عليها بدليل تقييده بكلام الرازي؛ كان ينبغي للمؤلف حذْفُ مسألةِ تكليف الكفار من بحثه هٰذا. (د). وقال (خ) هنا: «بنى بعض الفقهاء على هٰذا الخلاف فروعاً؛ منها: غرم من أتلف لهم خمراً أو خنزيراً، وإباحة وطء الكتابية لزوجها المسلم القادم من السفر في نهار رمضان».

قلت: وكذا تقديم الطعام والشراب لهم في نهار رمضان، وغيرها.

(٣) ساقط من الأصل.



المقدمة الخامسة

كلُّ مسألة لا يَنْبَني عليها عملٌ؛ فالخَوْضُ فيها خَوْضٌ فيما لم يدلَّ على استحسانه دليلٌ شرعيٌّ، وأعني بالعمل: عملَ القلب وعمل الجوارح، من حيث هو مطلوبٌ[1] شرعاً.

والدليلُ على ذلك استقراءُ الشريعة؛ فإنَّا رأينا الشارع يُعْرِضُ عمّا لا يفيد عملاً مكلَّفاً به[2]؛ ففي القرآن الكريم: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩].

---

(١) المباح ليس مطلوباً شرعاً كما يأتي له في بحثه؛ فقاعدته هٰذه تقتضي أنَّ البحثَ الذي ينبني عليه استنباطُ المباح ومعرفةُ أنَّ العملَ الفلانيَّ مباح؛ لا يكون مستحسناً شرعاً، وهو غيرُ ظاهر؛ فتقْييده بالحيثية فيه خفاء. (د).

(٢) أليس هٰذا من باب النظر في مصنوعات الله المؤدي إلى قوة الإيمان وزيادة البصيرة بكمالات الخالق جل شأنه امتثالاً للآيات الطالبة من المكلفين النظر في السماوات والأرض وما فيها؟ ولذا قالوا: إن الجواب بالآية عن السؤال من الأسلوب الحكيم، أي أنه أليق بحال هٰذا السائل لمعنى عرفه ﷺ فيه، وعليه؛ فلو أجابه ﷺ بما يطلب؛ لكان فيه فائدة عملية قلبية، إلا أنه رأى الأليق بحاله توجيه فكره إلى ثمرة من ثمرات طريقة سير الهلال، بدل بيان نفس الطريقة التي لا يفهمها هو، وقد يعسر فهمها على كثير من العرب، ومثله لا يناسب منصب النبوة؛ فالعدول لحال السائل وأمثاله كما هو اللائق بمنصب النبوة، وإن كان الجواب المطابق للسؤال قد يؤدي إلى فائدة عملية قلبية؛ فتأمل. (د).

فوقع الجواب بما يتعلَّقُ به العمل ؛ إعراضاً عمَّا قصده السائلُ من السؤال عن الهلال : «لِمَ يبدو في أول الشهر دقيقاً كالخيط ، ثم يمتلىء حتى يصير بدراً ، ثم يعودُ إلى حالته الأُولى؟»[1].

ثم قال : ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة : ١٨٩]، بناءً على تأويل مَن تأوَّلَ أنَّ الآية كلَّها نزلت في هٰذا المعنى ؛ فكان من جملة الجواب أنَّ هٰذا السؤال في التمثيل إتيانٌ للبيوت من ظُهورها[2]، والبرُّ إنما هو التقوى،

---

(١) نقله المصنف عن الغزّالي في «الإحياء»، وقال العراقي : «لم أقف له على إسنادٍ».

قلت : أخرجه ابن عساكر في «تاريخه» (١ / ق ٦)، وأبو نعيم في «معرفة الصحابة» (٣ / ٢٦٩) من طريق السدي الصغير عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس به. وإسناده واهٍ، فيه السدي والكلبي، وضعفه السيوطي في «الدُّر المنثور» (١/ ٤٩٠).

وأخرج ابن جرير في «التفسير» (٢ / ١٨٥ ـ ١٨٦)، وابن أبي حاتم في «التفسير» (١ / ١٣٣ / أ)، عن أبي العالية؛ قال: بلغنا أنهم قالوا: يا رسول الله! لم خلقت الأهلّة؟ فنزلت. فيه أبو جعفر الرازي وأبوه، وكلاهما ضعيفٌ.

وأخرج نحوه ابن جرير عن قتادة بسندٍ رجاله ثقات؛ إلا أنه مرسل.

وانظر: «الفتح السماوي» (١ / ٢٣١ ـ ٢٣٢) للمناوي، و«لباب النقول» (ص ٣٥) للسيوطي، و«تخريج أحاديث الكشاف» للزيلعي» (١ / ١١٨ ـ ١١٩)، وقال : «وهو عند الثعلبي كما ذكره المصنف»، وحكم عليه بأنه «غريب».

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب العمرة، باب قول الله تعالى : ﴿**وأتوا البيوت من أبوابها**﴾، ٣ / ٦٢١ / رقم ١٨٠٣، وكتاب التفسير، باب ﴿**وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها**﴾، ٨ / ١٨٣ / رقم ٤٥١٢) عن البراء رضي الله عنه؛ قال: «نزلت هٰذه الآيةُ فينا، كانت الأنصارُ إذا حَجُّوا فجاؤا لم يدخُلوا من قِبَل أبواب بيوتهم، ولٰكن من ظهورها؛ فجاء رجل من الأنصار فدخل من قِبَل بابه، فكأنَّه عُيِّرَ بذٰلك؛ فنزلت: ﴿**وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولٰكن البرَّ من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها**﴾».

قال (خ): «ومتى ثبت سبب نزول الآية بسندٍ صحيحٍ؛ امتنع تأويلها على وجه التمثيل، وتعيَّن فهمُها على ما يطابق السَّبب حتماً».

لا العلم بهٰذه الأمور التي لا تفيد نفعاً في التكليف، ولا تجرُّ إليه.

وقال تعالى بعد سؤالهم عن الساعة أيَّانَ مُرْساها: ﴿فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ﴾ [النازعات: ٤٣]؛ أي: إنَّ السؤالَ عن هٰذا سؤالٌ عمَّا لا يعني؛ إذْ يكفي من عِلْمها أنه لا بدَّ منها، ولذٰلك لما سُئل عليه الصلاة والسلام عن الساعة؛ قال للسائل: «ما أعْدَدْتَ لها؟»[1]؛ إعراضاً عن صَريح سُؤاله إلى ما يتعلَّق بها مما فيه فائدة، ولم يُجبه عمَّا سأل.

وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

نزلت في رجل سأل: من أبي؟ رُويَ أنه عليه السلام قام يوماً يُعرفُ الغضبُ في وجهه؛ فقال: «لا تسألوني عن شيءٍ إلا أنبأْتُكم». فقام رجلٌ، فقال: يا رسول الله! مَن أبي؟ قال: «أبوك حُذافة». فنزلت[2].

وفي الباب[3] روايات أُخر.

وقال ابنُ عبَّاسٍ في سؤال بني إسرائيلَ عن صفات البقرة: «لو ذبحوا بقرةً ما لأجزأتهم، ولٰكن شدَّدوا؛ فشدَّد اللهُ عليهم»[4]، وهٰذا يبيِّن أنَّ سؤالَهم لم

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأدب، باب علامة الحبّ في الله، ١٠ / ٥٥٧ / رقم ٦١٧١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصِّلة والآداب، باب المرء مع من أحب، ٤ / ٢٠٣٢ - ٢٠٣٣ / رقم ٢٦٣٩) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال من تكلف ما لا يعنيه، ١٣ / ٢٦٥ / رقم ٧٢٩٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، ٤ / ١٨٣٢ / رقم ٢٣٥٩) من حديث أنس ابن مالك رضي الله عنه، وسيذكره المصنف (ص ٢٥٧ - ٢٥٨) بأطول من هٰذا.

(٣) في (د) والأصل: «البابين».

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم في «التفسير» (١ / ٢١٥ - ٢١٦ / رقم ٦٩٨)، وابن جرير في =

يكن فيه فائدة.

وعلى هٰذا المعنى يجري الكلامُ في الآية قبلها[1] عند من رَوى أنَّ الآية نزلت[2] فيمن سأل[3]: أَحَجُّنا هٰذا لعامِنا أم للأبد؟ فقال عليه السلام: «للأبد،

= «التفسير» (١ / ٣٣٨) بإسنادٍ ضعيف.

وأخرجه ابن جرير في «التفسير» أيضاً ـ ومن طريقه ابن حجر في «موافقة الخبر» (٢ / ١٦٨) ـ **بإسنادٍ صحيح** عن ابن عباس بلفظ: «لو أخذوا أدنى بقرة لاكتفوا بها، ولٰكنهم شددوا فشدّد عليهم».

قال ابن كثير في «تفسيره» (١ / ١١٤): «إسناده صحيح، وقد رواه غير واحد عن ابن عباس، وكذا قال عبيدة والسدي ومجاهد وعكرمة وأبو العالية وغير واحد»، وأورده في كتابه «تحفة الطالب» (رقم ٢٣٤) بإسناد ابن أبي حاتم الضعيف، وسكت عليه، وقال ابن حجر عقبه: «هٰذا موقوف صحيح، وأخرجه ابن أبي شيبة عن عفان بن مسلم عن عبدالواحد بن زياد عن الأعمش، ورجاله كوفيون من رجال الصحيح».

وورد مرفوعاً ولٰكن من حديث أبي هريرة، أخرجه ابن مردويه في «تفسيره» كما في «تفسير ابن كثير» (١ / ١١١)، والبزار في «مسنده» (٣ / ٤٠ / رقم ٢١٨٨ ـ زوائده)، وابن أبي حاتم في «تفسيره» (١ / ٢٢٣ / رقم ٧٢٧). وفيه عباد بن منصور، وهو ضعيف، قاله الهيثمي في «المجمع» (٦ / ٣١٤)، وقال ابن كثير: «وهٰذا حديث غريب من هٰذا الوجه، وأحسن أحواله أن يكون من كلام أبي هريرة»، وقال البزار: «لا نعلمه يروى عن أبي هريرة إلا بهٰذا الإسناد»، وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (١ / ١٨٩) للفريابي وسعيد بن منصور وابن المنذر، وأخرجه سعيد بن منصور في «سننه» (رقم ١٩٣ ـ ط المحققة) عن عكرمة يبلغ به النبي ﷺ، وهو ضعيف لإرساله.

وانظر: «الدر المنثور» (١ / ١٩٠)، و«بحر العلوم» (١ / ٣٨٤)، و«تخريج الزيلعي لأحاديث الكشاف» (١ / ٦٦).

(١) آية: **﴿لا تسألوا عن أشياء إنْ تُبْدَ لكم...﴾**.

(٢) هٰذا البحث مستوفى في المسألة الثانية من أحكام السؤال والجواب في قسم الاجتهاد آخر الكتاب. (د). قلت: انظره في (٥ / ٣٧٤ ـ ٣٩٢).

(٣) سأل بعد نزول آية: **﴿ولله على الناس حج البيت﴾** كما يأتي للمؤلف (٢ / ٢٥٧).

ولو قلت نَعْم؛ لَوَجبتْ»[1]، وفي بعض رواياته: «فذَروني ما تَركتكم؛ فإنما هلك مَن كان قبلكم بكثرةِ سؤالهم أنبياءَهم»[2] الحديث، وإنما سؤالُهم هنا زيادةٌ[3] لا فائدةَ عملٍ فيها؛ لأنهم لو سكتوا لم يَقِفوا عن عَمل، فصار السؤال لا فائدة فيه.

ومن هنـا نهى عليه السـلام «عن قيلَ وقالَ وكثرةِ السؤالِ»[4] لأَنَّه مَظنَّةُ السؤال عمَّا لا يفيد، وقد سأله جبريلُ عن الساعة؛ فقال: «ما المسؤول عنها

---

(١) هٰذه الجملة ملفقة من حديثين في قصتين مختلفتين كما يُفهم من الأُسلوب العربيِّ، وكمـا يعلم من مراجعة «صحيح مسلم» في (باب حجة النبي ﷺ، وفي باب فرض الحج مرة)، والأصل أنه لما فُرض الحج؛ قال رجل: أفي كلِّ عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً. ثم قال: «ذروني ما تركتكم، لو قلتِ نعم لوجبت، ولمـا استطعتم، إنما أُهلك من كان قبلكم كثرةُ سؤالهم. . .» إلخ، والسائل هنا هو الأقرعُ بنُ حابس، وهٰذه القصة هي المناسبة للمقام. (د).

قلت: وسيأتي تخريج ذٰلك (ص ٢٥٧).

«أمـا الحديث الآخر؛ ففي صفة متعة النبي ﷺ في الحج قال سُراقة ابنُ مالك: أرأيتَ مُتعتنا هٰذه لعامنا أم للأبد؟ فقال: «بل هي للأبد». (د).

قلت: سيأتي تخريجه (ص ٢٧٥).

(٢) سيأتي عند المصنف (ص ٢٥٦) بلفظه، ولٰكن فيه «بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم» مع تتمة له، وهو في «الصحيحين» وغيرهما.

(٣) فقد سأل بعد ما أخذ من العلوم حاجته؛ لأن ظاهر الآية الإطلاق، وهو أنَّ حجَّهم لا يجب إلا مرَّة في العمر، والآية تُنزل على هٰذا الوجه، بمعنى أن الإجابة على الأَسئلة الكثيرة مظنّة الإساءة بزيادة تكليفٍ لم يكن، أو بجوابٍ يَكرهه السائل، ولو في غير التكليف، وإن كان ليس في خصوص سببها هنا ما يكرهون؛ لأن الجواب بما فيه يُسْر، وهو أَنَّ الحَجَّ واجبٌ مرة فقط. (د).

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال، ١٣ / ٢٦٤ / رقم ٧٢٩٢)؛ أن المغيرة بن شعبة كتب إلى معاوية: «إنه ـ أي: النبي ﷺ ـ كان ينهى عن قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال».

بأعلمَ مِن السائل»[1]؛ فأخبره أنْ ليس عنده من ذٰلك عِلْم، وذٰلك يبيِّن أنَّ السؤال عنها لا يتعلَّق به[2] تكليف، ولمَّا كان يَنْبَني على ظُهور أَماراتِها الحذرُ منها ومن الـوقوع في الأفعال[3] التي هي من أَماراتِها، والرجوعُ إلى الله عندها؛ أَخبره بذٰلـك، ثم خَتم عليه السـلام ذٰلـك الحـديث بتعريفه عُمرَ أَنَّ جبريلَ أَتاهم ليعلِّمهم دينَهم؛ فصحَّ إذاً أَنَّ من جُملة دينهم في فصل السؤال عن الساعة أنه ممـا لا يجب العِلْمُ به (أعني: علْمَ زمـان إتْيانهـا)؛ فلْيُتنبَّهْ لهٰذا المعنى في الحديث وفائدةِ سؤاله له عنها.

وقال: «إنَّ أعظَمَ الناسِ جُرْماً: مَنْ سأَل عن شيءٍ لم يُحرَّم فحُرِّم من أجل مسألته»[4]، وهو مما نحن فيه، فإنه إذا لم يُحرم؛ فما فائدةُ السؤالِ عنه

---

(1) قطعة من حديث جبريل الطويل، أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل عن الإيمان والإسلام والإحسان، 1 / 114 / رقم 50)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان. . .، 1 / 39 - 40 / رقم 9) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(2) وإلا لعلمه ﷺ، وإذا كان هو لا يعنيه علمها وهو المعنيّ بالعلم والمعارف الربانية؛ فغيره أولى. (د).

(3) كمـا ينبـه عليه حديث التـرمذي مجملاً: «يكون بين يدي الساعة فتن كقطع الليل المظلم. . . إلخ» إلى أن قال: «يَبيع أقوامٌ دينهم بعَرَض من الدنيا». (د).

(4) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال ومن تكلف ما لا يعنيه، 13 / 264 / رقم 7289)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، 4 / 1831 / رقم 2358) من حديث سعد ابن أبي وقاص رضي الله عنه.

قال (خ): «الحكمة من مثل هٰذا الإنذار تأكيد النهي عن إلقاء الأسئلة في وقت غير لائق من غير أن تدعو إليها حاجة، وتحريم الشيء عقوبة وتأديباً وقع في بعض الشرائع الماضية، كما قال تعالى: ﴿**فبظلمٍ من الذين هادوا حرّمنا عليهم طيباتٍ أُحلّت لهم**﴾ [النساء: 160]، ولٰكن لم يقع في الشريعة الإسلامية بحال».

بالنسبة إلى العمل؟

وقرأ عمرُ بنُ الخطَّاب: ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾ [عبس: ٣١]، وقال: «هٰذه الفاكهةُ؛ فما الأَبُّ؟»(١)، ثم قال: «نُهينا عن التكلُّف»(٢).

وفي القرآن الكريم: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ الآية [الإسراء: ٨٥].

وهٰذا بحسب الظاهر يفيد أنهم لم يُجابوا، وأنَّ هٰذا مما لا يُحتاج إليه في

(١) أي: إنه لفت نظرهم أولاً إلى أن هنا شيئاً مجهولاً ليبني عليه هٰذه الفائدة العلمية. (د).

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال، ١٣ / ٢٦٤ ـ ٢٦٥) بسنده إلى أنس؛ قال: «كنا عند عمر؛ فقال: «نهينا عن التكلف»».

وأخرج الإسماعيلي وأبو نعيم في «مستخرجيهما»، وعبد بن حميد في «التفسير» ـ كما في «فتح الباري» (١٣ / ٢٧١)، وأورد ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٣ / ٣٧٢) إسناد عبد بن حميد ـ، وعبد الرزاق في «التفسير» (٢ / ٣٤٨)، وسعيد بن منصور في «سننه» (١ / ١٨١ / رقم ٤٣)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٣ / ٣٢٧)، وأبو عبيد في «فضائل القرآن» (رقم ٨٢٥، ٢٢٧ ـ ط غاوجي)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٠ / ٥١٢ ـ ٥١٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٥١٤)، والبيهقي في «الشعب» (٥ / ٢٢٩ ـ ٢٣٠ / رقم ٢٠٨٤)، وابن جرير في «التفسير» (٣٠ / ٥٩)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٣٣) من طرق عن عمر **بعضها صحيح** نحو ما عند المصنف من ذكر الأبّ.

وعزاه الزيلعي في «تخريج أحاديث الكشاف» (٤ / ١٥٩) للثعلبي وابن مردويه والطبراني في «مسند الشاميين».

وقال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١٣ / ٣٧٢): «وهٰذا محمول على أنه إنما أراد استكشاف علم كيفية الأبّ، وإلا؛ فكونه نبتاً من الأرض ظاهر لا يجهل»، وقاله ابن كثير في «تفسيره» أيضاً.

قلت: ويستشكل هٰذا بما أخرجه الحاكم ـ مختصراً ـ في كتاب الصوم في «المستدرك» عن عمر بن الخطاب؛ أنه سأل ابن عباس عن الأبّ؛ فقال: هو نبت الأرض مما يأكله الدواب والأنعام، ولا يأكله الناس»، وقال: «صحيح على شرط مسلم».

التكليف.

ورُوي(1) أن أصحاب النبي ﷺ مَلُّوا مَلَّةً، فقالوا: يا رسول الله! حدِّثنا. فأَنزل اللهُ تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا﴾ [الآية] [الزمر: ٢٣].

وهو كالنصِّ في الرَّدِّ عليهم فيما سأَلوا، وأنه لا ينبغي السؤالُ إلا فيما يفيد في التعبُّد لله، ثم مَلُّوا مَلَّةً، فقالوا: حدِّثنا حديثاً فوقَ الحديث ودون القرآن؛ فنزلت سورة يوسف(2).

---

(1) هو قطعة من الحديث الآتي.

(2) أخرجه أبو عبيد في «فضائل القرآن» (ص ٢٢ / رقم ١٣) - ثنا حجاج -، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ٢٤٨) من طريق وكيع بن الجراح، كلاهما عن المسعودي عن عون بن عبدالله به.

وسماع وكيع من المسعودي - وهو عبدالرحمٰن بن عبدالله بن عتبة - بالكوفة قديم، قبل الاختلاط، بخلاف سماع حجاج بن محمد الأعور، نصَّ على ذينك الإمام أحمد؛ كما في «الكواكب النيرات» (ص ٢٨٨، ٢٩٣).

إلا أن عون بن عبدالله روايته عن الصحابة مرسلة فيما قيل؛ كما في «تهذيب الكمال» (٢٢ / ٤٥٤)؛ فكيف روايته سبب النزول؛ فهو مرسل، بل معضل بلا شك، وقد ذكره الواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٨٢ - ١٨٣) من غير سند.

وقد أخرج ابن جرير في «التفسير» (٢٣ / ٢١١) بسندٍ ضعيف عن ابن عباس؛ قال: قالوا: يا رسول الله! لو حدَّثتنا؟ قال: فنزلت: ﴿**الله أنزل أحسن الحديث**﴾.

وأخرج إسحاق بن راهويه في «المسند» - وكما في «المطالب العالية» (٣ / ٣٤٣، ق ١٣٦ / ب - المسندة) -، ومن طريقه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٤٥)، وابن حبان في «الصحيح» (١٤ / ٩٢ / رقم ٦٢٠٩ - الإحسان)، والواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٨٢ - ١٨٣)، أخبرنا عمرو بن محمد القرشي ثنا خلّاد الصفّار عن عمرو بن قيس الملائي عن عمرو بن مرّة عن مصعب ابن سعد عن أبيه؛ قال: أُنزل القرآن على رسول الله ﷺ؛ فتلا عليهم زماناً، فقالوا: يا رسول الله! لو قصصتَ علينا؟ فأنزل الله: ﴿**الر. تلك آيات الكتاب المبين...**﴾ إلى قوله: ﴿**نحن نقصّ عليك أحسن القصص**﴾ [يوسف: ١ - ٣]؛ فتلاها عليهم رسول الله ﷺ زماناً، فقالوا: يا رسول =

انظر الحديث في «فضائل القرآن» لأبي عُبيد.

وتـأمل خبر عمرَ بنِ الخطّاب مع صَبيغ في سؤاله الناس عن أشياء من القرآن لا ينبني عليها حُكم تكليفيٌّ، وتأديبَ عمر [رضي الله عنه] له[1].

= الله! لو حدثتنا؟ فأنزل الله: ﴿**الله نزّل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً**﴾ الآية [الزمر: **٢٣**] كلُّ ذٰلك يؤمرون بالقرآن.

قال خلّاد: وزاد فيه حين قالوا: يا رسول الله! ذكِّرنا. فأنزل الله: ﴿**ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله**﴾ [الحديد: ١٦].

وأخـرجه بنحوه ابن جرير في «التفسير» (١٢ / ٩٠) مختصراً من طريق محمد بن سعيد العطار، وأبو يعلى في «المسند» (رقم ٧٤٠) عن الحسين بن عمرو العنقري، والبزار في «المسند» (رقم ٨٦ - مسند سعد، و٣ / ٣٥٢ - ٣٥٣ / رقم ١١٥٣) عن الحسين بن عمرو والحسين بن الأسود وإسماعيل بن حفص، جميعهم عن عمرو بن محمد به.

وأخرجه ابن أبي عاصم في «المُذَكِّر والتذكير» (رقم ٢٤) ثنا حسين بن الأسود به.

قال البزار عقبه: «وهٰذا الحديث لا نعلمه يروى عن سعد [إلا] بهٰذا الإسناد، ولا نعلم رواه عن سعد إلا مصعب، ولا عن مصعب إلا عمرو بن مرة، ولا عن عمرو بن مرة إلا عمرو بن قيس، ولا عن عمرو بن قيس إلا خلّاد بن مسلم».

قلت: **إسناده جيد**، رجاله ثقات رجال مسلم؛ غير خلّاد، وهو ثقة، وثقه ابن معين في رواية الدوري، وقال في رواية عثمان بن سعيد الدارمي: «لا بأس به»، وذكره ابن حبان في «الثقات»، وقال أبو حاتم: «حديثه مقارب».

وأعلَّه الهيثمي في «المجمـع» (١٠ / ٢١٩) بالحسين بن عمـرو، وقال عنه: «وثقه ابن حبان، وضعّفه غيره، وبقية رجاله ثقات».

والحسين بن عمرو توبع؛ كما يظهر لك من التخريج السابق.

وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (٤ / ٤٩٦) لابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبي الشيخ، وابن مردويه.

وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، وقال ابن حجر في «المطالب»: «هٰذا حديث حسن».

(١) أخرج ذٰلك ابن أبي شيبة في «المصنف» (١١ / ٤٢٦)، والدارمي في «السنن» (١ / =

وقــد سأل ابنُ الكَــوَّاءِ عليَّ بن أبي طالب عن ﴿ وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا * فَٱلۡحَٰمِلَٰتِ وِقۡرٗا . . . ﴾ [الذاريات: ١ ـ ٢] إلخ؛ فقال له عليٌّ: «ويلك، سَلْ تفقُّهاً ولا تسأل تعنُّتاً». ثم أجابه؛ فقال له ابنُ الكَوَّاء: أفرأيتَ السَّوادَ الذي في القمر؟ فقال: «أَعْمَى سأل عن عَمْياءَ». ثم أجابه، ثم سأله عن أشياء[1]، وفي الحديث طُول.

= ٥٥ ـ ٥٦)، والخـلال ـ كمـا قال أبـو يعلى في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (ق ١٢٢ ـ ١٢٣) ـ، وابن بطة في «الإبـانـة» (رقم ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٣، ٧٨٩)، وابن عسـاكـر في «تاريخه» (ترجمة صبيغ)، **وهو صحيح**.

وأخـرجهـا البـزار في «البحر الزخار» (١ / ٤٢٣ ـ ٤٢٤ / رقم ٢٩٩)، والدارقطني في «الأفراد» (ق ٢٠ / ب ـ أطراف الغرائب) مرفوعاً، وفيه أبو بكر بن أبي سبرة، وهو متروك.

قال ابن كثير في «مسند الفاروق» (٢ / ٦٠٦) بعد عزوه للبزار: «قلت: المستغرب من هٰذا السياق رفعُ هٰذا التفسير إلى النبي ﷺ، وإلا؛ فقصة صبيغ بن عسل التميمي مع عمر مشهورة وكأنه ـ والله أعلم ـ إنما ضربه لما ظهر له من حاله أن سؤاله سؤال استشكال، لا سؤال استرشاد واستدلال، كما قد يفعله كثير من المتفلسفة الجهال، والمبتدعة الضلال؛ فنسأل الله العافية في هٰذه الحياة الدنيا وفي المآل».

وانظر: «مجمع الزوائد» (٧ / ١١٢ ـ ١١٣)، و«تفسير ابن كثير» (٤ / ٢٣١ ـ ٢٣٢)، و«الاعتصام» (١ / ٨٠، و٢ / ٥٣ ـ ٥٤) للمصنِّف.

(١) أخرجه عبدالرزاق في «التفسير» (٢ / ٢٤١)، وابن جرير في «التفسير» (٢٦ / ١١٥ ـ ١١٧)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٤٦٦ ـ ٤٦٧)، والفريابي وسعيد بن منصور والحارث بن أبي أسامة وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن الأنباري في «المصاحف» ـ كما في «الدر المنثور» (٦ / ١١١) ـ، وابن عبـدالبـر في «الجامع» (١ / ٤٦٤ / رقم ٧٢٦ ـ ط الجديدة)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٣٣٤)، والآجرّي في «أخلاق العلماء» (ص ١٢٦ ـ ط المغرب) من طرق عن علي رضي الله عنه، **وبعضها إسناده صحيح**.

وانظر: «مسند الشاشي» (٢ / ٩٦ / رقم ٦٢٠)، و«الاعتصام» للمصنف (١ / ٦٥ ـ ٦٦)؛ فقد أطال في ذكر الروايات التي فيها إنكار علي رضي الله عنه على هٰذا المبتدع.

وقد كان مالكُ بنُ أنس يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، ويَحكي كراهيته عمَّن تقدَّم[1].

وبيانُ عدم الاستحسان فيه من أوجهٍ متعددة:

ـ **منها**: إنه شغل عما يعني من أمر التكليف الذي طُوِّقَه المكلَّفُ بما لا يَعني، إذْ لا ينبني على ذٰلك فائدةٌ؛ لا في الدنيا، ولا في الآخرة، أما في الآخرة؛ فإنه[2] يُسأل عمَّا أُمر به أو نُهي عنه، وأما في الدنيا؛ فإنَّ عِلْمَه بما عَلم من ذٰلك لا يزيده في تدبير رزقه ولا يَنقصه، وأما اللذةُ الحاصلة منه في الحال؛ فلا تفي مشقةُ اكتسابها وتعبُ طلبها بلذَّة حصولها، وإن فُرض أنَّ فيه فائدةً في الدنيا؛ فمن شرطِ كونها فائدةً شهادةُ الشرع لها بذٰلك، وكم من لذَّةٍ وفائدة يعدُّها الإنسان كذٰلك وليست في أحكام الشرع إلا على الضِّدِّ؛ كالزنى، وشرب الخمر، وسائر وجوه الفسق، والمعاصي التي يتعلَّقُ بها غَرضٌ عاجلٌ، فإذاً قطع الزمانَ فيما لا يُجني ثمرة في الدارين، مع تعطيل ما يُجني الثمرة من فعل ما لا ينبغي.

ـ **ومنها**: أن الشرع[3] قد جاء ببيان ما تصلحُ به أحوالُ العبد في الدنيا والآخرة على أَتمِّ الوجوه وأكملها، فما خرج عن ذٰلك قد يُظن أنه على خلاف ذٰلك، وهو مشاهَدٌ في التجربة العاديّة؛ فإن عامة المشتغلين بالعلوم التي لا تتعلق بها ثمرةٌ تكليفية تدخل عليهم فيها الفتنةُ والخروجُ عن الصراط المستقيم، ويثور بينهم الخلافُ والنزاع المؤدي إلى التقاطع والتدابُر والتعصُّب، حتى تفرقوا شِيَعاً[4]، وإذا فعلوا ذٰلك خرجوا عن السنَّة، ولم يكن أصل التفرُّق[5] إلا بهٰذا

---

(1) انظر: (2 / 142 - 143، 5 / 332).

(2) في (م) و(خ) و(ط) زيادة: «إنما».

(3) في (ط): «الشارع».

(4) وذٰلك كاختلافهم في نجاة أبويه ﷺ؛ فإنه طالما شقي به الناس فرقة وتدابراً. (د). =

(5) في (ط): «الفِرَق».

السبب، حيث تركوا الاقتصار من العلم على ما يَعني، وخرجوا إلى ما لا يَعني؛ فذلك فتنةٌ على المتعلِّم والعالم، وإعراضُ الشارع ـ مع حصول السؤال ـ عن الجواب من أوضح الأدلة على أنَّ اتِّباع مثلِهِ من العلم فتنةٌ أو تعطيلٌ للزمان في غير تحصيل.

ـ **ومنها**: أنَّ تتبُّع النَّظر في كل شيء وتطلبَ عمله من شأن الفلاسفة الذين يتبرَّأُ المسلمون منهم[1]، ولم يكونوا كذلك إلا بتعلُّقهم بما يُخالف السنة؛ فاتباعهم في نِحْلَةٍ هذا شأنها خطأ عظيم، وانحرافٌ عن الجادَّة.

ووجوه عدم الاستحسان كثيرة.

فإن قيل: العلم محبوبٌ على الجملة، ومطلوب على الإطلاق، وقد جاء الطلبُ فيه على صِيَغ العُموم والإطلاق، فتنتظم صِيَغُه كلَّ علم، ومن جملة العلوم ما يتعلَّق به عمل، وما لا يتعلَّق به عمل؛ فتخصيصُ أحد النوعين بالاستحسان دون الآخر تحكُّم[2]، وأيضاً؛ فقد قال العلماء: إنَّ تعلم كلَّ علم فرضُ كفاية، كالسِّحر والطلسمات، وغيرهما من العلوم البعيدة الغرض عن العمل[3]، فما ظنُّك بما قَرُبَ منه؛ كالحساب، والهندسة، وشبه ذلك؟ وأيضاً؛

= قلت: وكذلك مسألة عصمة نساء النبي ﷺ من الزنا؛ هل هي قدرية أم شرعية؟ فإنها وقع بسببها خلاف وهجر بين بعض فضلاء علماء عصرنا، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

(1) يتبرأ الإسلام من الفلسفة المتولدة من أوهامٍ وظنون، لا يشهد لها حسٌّ أو تجربة صحيحة أو برهان، وأما ما يقوم منها على نظر صادق؛ فيأذن بتعلمه ولا سيما حيث يكون له مدخل في تنظيم شؤون الحياة وترقية وسائل العمران. (خ).

(2) قلت: أي: قول بالتَّشهي والهوى.

(3) السحر والطلسمات من العلوم المحرمة، قال الذهبي في رسالته «مسائل في طلب العلم وأقسامه» (ص ٢١٤ ـ ٢١٥ ـ ضمن ست رسائل): «من العلوم المحرَّمة علم السحر والكيمياء والطِّيرة والسيمياء والشَّعبذة والتنجيم والرَّمل، وبعضها كفر صراح». =

فعلم التفسير من جُملة العلوم المطلوبة، وقد لا ينبني عليه عمل، وتأمَّل حكاية الفخر الرازي[1]: إنَّ بعضَ العلماء مرَّ بيهودي وبين يديه مسلم يقرأ عليه علمَ هيئة العالَم، فسأل اليهوديَّ عما يقرأ عليه؛ فقال له: أنا أُفسِّر له آيةً من كتاب الله، فسأله ما هي؟ وهو متعجب، فقال: قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴾ [ق: ٦]. قال اليهودي: فأنا أُبيِّن له كيفيَّةَ بنائها وتزيينها. فاستحسنَ ذلك العالمُ منه. هذا معنى الحكاية لا لفظها.

وأيضاً؛ فإن قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥] يشملُ كلَّ علم ظهر في الوجود، من معقول أو منقول، مُكْتَسب أو موهوب، وأشباهها من الآيات، ويزعم الفلاسفةُ أنَّ حقيقةَ الفلسفة إنما هو النظرُ في الموجودات على الإطلاق، من حيث تدل على صانعها، ومعلومٌ طلبُ النظر في الدلائل والمخلوقات؛ فهذه وجوه تدل على عموم الاستحسـان في كلِّ علم على الإطلاق والعموم.

فالجواب عن الأول: إنَّ عموم الطلب مخصوص، وإطلاقَه مقيَّد بما تقدم من الأدلة، والذي يوضحه أمران:

أحدهما: بأنَّ السلفَ الصالح من الصحابة والتابعين لم يخوضوا في هذه الأشياء التي ليس تحتها عمل، مع أنهم كانوا أعلمَ بمعنى العلم المطلوب، بل قد عدَّ عمرُ ذلك في نحو ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾ [عبس: ٣١] من التكلف الذي نُهي

= وانظر ـ غير مأمور ـ: كتابنا «كتب حذر العلماء منها» (المجموعة الأولى، ١ / ٩٩)؛ فقد أتينا على نقل كثير من النقول على حرمة تعلم السحر والطلسمات، وذكرنا فيه أشهر كتبه الرائجة، ليحذر منها المتقي ربَّه عز وجل، والله الهادي.

(١) لم يذكرها في «تفسيره» عند الآية المذكورة (٢٨ / ١٣٣).

عنه[1]، وتأديبه صَبيغاً ظاهرٌ فيما نحن فيه، مع أنه لم يُنكَرْ عليه[2]، ولم يفعلوا ذلك إلّا لأن رسول الله ﷺ لم يَخُضْ في شيء من ذلك، ولو كان لنُقل، لكنه لم يُنقل؛ فدلَّ على عدمه.

والثاني: ما ثبت في كتاب «المقاصد» أنَّ هذه الشريعة أُميّة لأُمَّةٍ أُميّة، وقد قال عليه السلام: «نحن أُمةٌ أُميّة، لا نحسب ولا نكتب، الشَّهر هكذا وهكذا وهكذا»[3] إلى نظائر ذلك، والمسألة مبسوطة هنالِك، والحمد لله.

وعن الثاني: إنّا لا نُسلِّم ذلك على الإطلاق، وإنما فرضُ الكفاية ردُّ[4] كلِّ فاسد وإبطالُه، عُلم ذلك الفاسد أو جُهل؛ إلا أنه لا بدَّ من عِلْم أنه فاسد، والشرعُ متكفِّل بذلك، والبرهان على ذلك أنَّ موسى عليه السلام لم يَعلم عِلْم

---

(1) مضى تخريجه (ص ٤٩).

(2) مضى تخريجه (ص ٥١ ـ ٥٢).

(3) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: «لا نكتب ولا نحسب» (٤ / ١٢٦ / رقم ١٩١٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، ٢ / ٧٦١ / رقم ١٠٨٠ بعد ١٥)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصوم، باب الاختلاف على يحيى بن أبي كثير في خبر أبي سلمة فيه، ٧ / ١٣٩ ـ ١٤٠) من حديث ابن عمر بلفظ: «إنا أُمّة أُمية. . .» وتقديم «نكتب» على «نحسب».

وأخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ١٢٢) من حديثه بلفظ: «نحن أُمة أُميون. . .».

وعلّق (خ) هنا: «وصف عليه الصلاة والسلام العرب بأنها أمة أمية لقلة العارفين منها بالكتابة، وإنما ذكر هذا الوصف ليكون كالعلة لتعليق حكم الصيام على رؤية الهلال دون الحساب، ولم يأت به في مساق الفخر حتى يفهم منه مدح الأمية والترغيب في البقاء عليها، بل القرآن وصفهم بالأميين ونبه على أن الرسول عليه السلام بعث فيهم ليخرجهم من طور الأمية ويرتقي بهم إلى صفوف الذين أوتوا العلم والحكمة؛ فقال تعالى: **﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾** [الجمعة: ٢]».

(4) في (ط): «فيه ردّ».

السحر الذي جاء به السحرة، مع أنه بطل على يديه بأمرٍ هو أقوى من السحر، وهو المعجزة ولذلك لمّا سَحَروا أَعْيُنَ الناس واسْتَرهبوهم وجاؤوا بسحر عظيم؛ خاف موسى من ذلك، ولو كان عالماً به لم يَخَفْ، كما لم يَخَف العالمون به، وهم السَّحَرة؛ فقال الله له: ﴿ قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾ [طه: ٦٨].

ثم قال: ﴿ إِنَّمَا صَنَعُوا۟ كَيْدُ سَٰحِرٍ ۖ وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ ﴾ [طه: ٦٩].

وهذا تعريف[١] بعد التنكير، ولو كان عالماً به لم يُعَرَّف به، والذي كان يَعرف من ذلك أنهم مبطلون في دعواهم على الجملة، وهكذا الحكم في كلِّ مسألة من هذا الباب، فإذا حصل الإبطالُ والرد بأيِّ وجه حصل، ولو بخارقةٍ على يد وليٍّ لله، أو بأمر خارج عن ذلك العلم ناشىء عن فرقان التقوى؛ فهو المراد، فلم يتعيَّن إذاً طلبُ معرفة تلك العلوم من الشرع.

وعن الثالث: إنَّ علم التفسير مطلوبٌ فيما يتوقَّف عليه فهم المراد من الخطاب، فإذا كان المراد معلوماً؛ فالزيادة على ذلك تكلُّف، ويتبيَّن ذلك في مسألة عمر، وذلك أنه لما قرأ: ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾ [عبس: ٣١]، توقف في معنى الأَبّ[٢]، وهو معنىً إفراديٌّ لا يقدح عدمُ العلم به في علم المعنى التركيبي في الآية؛ إذْ هو مفهوم من حيث أخبر الله تعالى في شأن طعام الإنسان أنه أنزل من السماء ماء فأخرج به أصنافاً كثيرة مما هو من طعام الإنسان مباشرة؛ كالحبِّ[٣]، والعنب، والزيتون، والنخل، ومما هو من طعامه بواسطة، مما هو مرعىً للأنعام على الجملة؛ فبقي التفصيل في كل فرد من تلك الأفراد فضلاً؛

---

(١) أي: قوله: «إنما صنعوا... إلخ» تعريف لموسى بأن هذا سحر وصاحبه لا يفلح، بعد تنكير وعدم معرفة من موسى عليه السلام بذلك. (د).

(٢) مضى تخريجه (ص ٤٩).

(٣) في الأصل: «كالحب مباشرة والعنب».

فلا على الإنسان أن لا يعرفه، فمن هٰذا الوجه والله أعلم؛ عدَّ البحث عن معنى الأبِّ من التكلُّف، وإلا؛ فلو توقف عليه؛ فهم المعنى التركيبي من جهته لما كان من التكلف، بل من المطلوب علمه لقوله: ﴿لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [ص: ٢٩]، ولذٰلك سأل الناسَ على المنبر عن معنى التخوُّف في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٖ﴾ [النحل: ٤٧]؛ فأجابه الرجل الهُذَلِيُّ بأن التخوُّف في لغتهم التنقُّص، وأنشده شاهداً عليه:

تخـوَّفَ الـرَّحْـلُ منهـا تامِكـاً قَرِداً ... كمـا تخـوَّفَ عودُ النَّبْعَـةِ السَّفَنُ

فقال عمر: «يا أيها[1] الناس! تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتكم؛ فإنّ فيه تفسيرَ كتابكم»[2].

---

(١) في (م): «أيها».

(٢) قال المناوي في «الفتح السماوي» (٢ / ٧٥٥ / رقم ٦٤٢): «لم أقف عليه»، وقال ابن همات في كتابه «تحفة الراوي في تخريج أحاديث تفسير البيضاوي» (ق ١٩٤ / ب): «قال السيوطي: لا يحضرني الآن تخريجه، لٰكن أخرج ابن جرير [في «التفسير» (١٤ / ١١٣)] عن عمر أنه سألهم عن هٰذه الآية. . . » وذكر نحوه.

قلت: **إسناد ابن جرير ضعيف**، ، فيه رجل لم يسمّ عن عمر، وفيه سفيان بن وكيع ضعيف، وذكره القرطبي في «التفسير» (١٠ / ١١٠) عن سعيد بن المسيب نحوه.

وقال ابن حجر في «الفتح» (٨ / ٣٨٦): «وروي **بإسنادٍ فيه مجهول** عن عمر؛ أنه سأل عن ذٰلك؛ فلم يجب، فقال عمر: ما أرى إلا أنه على ما ينتقصون من معاصي الله. قال: فخرج فلقي أعرابيّاً؛ فقال: ما فعل فلان؟ قال: تخوّفتُه ـ أي: تنقصته ـ. فرجع؛ فأخبر عمر فأعجبه»، ثم قال: «وفي شعر أبي كبير الهذلي ما يشهد له». وورد نحوه عن ابن عباس فيما أخرجه الحاكم (٢ / ٤٩٩)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (ص ٣٤٥)، وابن الأنباري في «الوقف»؛ كما في «المزهر» (٢ / ٣٠٢)، وابن أبي حاتم وابن المنذر وعبد بن حميد؛ كما في «الدر» (٦ / ٢٥٤).

قلت: ويشير ابن حجر في مقولته السابقة إلى البيت المذكور، وقد عزاه الجوهري في «الصحاح» (مادة: خوف، ٤ / ١٣٥٩) لذي الرّمة، وفيه: «ظهر النبعة»، وعزاه ابن منظور في «لسان =

ولما كان السؤالُ في محافل الناس عن معنى: ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات: ١]، ﴿وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبْحًا﴾ [النازعات: ٣] مما يُشوِّش على العامة من غير بناء عمل عليه، أدَّبَ عمرُ صبيغاً بما هو مشهور[1].

فإذاً تفسيرُ قوله: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا﴾ الآية [ق: ٦] بعلم الهيئة الذي ليس تحته عمل؛ غيرُ سائغ، ولأن ذٰلك من قَبيل ما لا تعرفه العرب، والقرآن إنما نزل بلسانها وعلى معهودها، وهٰذا المعنى مشروحٌ في كتاب المقاصد بحول الله.

وكذٰلك القول في كل علم يُعزى إلى الشريعة لا يؤدي فائدةَ عملٍ، ولا هو مما تعرفه العرب؛ فقد تكلَّف أهلُ العلوم الطبيعية وغيرِها الاحتجاجَ على صحة الأخذ في علومهم بآيات من القرآن، وأحاديثَ عن النبي ﷺ، كما استدل

= العرب» (مادة خوف، ٩ / ١٠١) لابن مقبل، ونسبه الأصفهاني في «الأغاني» ـ كما قال الزَّبيدي في «تاج العروس» ـ لابن مزاحم الثمالي، ونسبه الآلوسي في «تفسيره» (١٤ / ١٥٢) والبيضاوي في «تفسيره» (٣٥٧) وغيرهما لأبي كبير الهذلي، ووقع في بعض المصادر: «تخوف السير».

ومعنى «تامكاً» ـ بالمثناة الفوقية، اسم فاعل ـ من «تمك السنام يتمك تمكاً»؛ أي: طال وارتفع، فهو تامك؛ أي: سنام مرتفع، وقوله «قَرِداً» ـ بفتح القاف، وكسر الراء ـ؛ أي: متراكماً أو مرتفعاً، و«النُّبعة» ـ بضم النون وفتحها ـ: واحد «النبع»، وهو شجر يتخذ منه القسي، و«السَفَن» ـ بفتح السين والفاء ـ: ما ينحت به الشيء، كالمبرد، وهو فاعل (تخوف)، ومفعوله (عود) أو (ظهر)، ومعنى البيت: إنّ رحل ناقته أثّر في سنامهم المتراكم ـ أو المرتفع ـ، وتنقّص كما ينقص المبرد عود النبعة، أفاده ابن همات.

وقال (خ) في هٰذا الموطن: «اختلف علماء اللغة في قائل هٰذا البيت؛ فنسبوه إلى زهير وذي الرمة وابن مزاحم الثمالي وعبدالله بن عجلان النهدي؛ كما اختلفت الرواية في بعض ألفاظه؛ فروى لفظ «السير» بدل «الرحل»، و«ظهر» بدل «عود»، والبيت وارد في وصف ناقة أضناها السير، والتامك المرتفع والمراد به السنام، والقرد المتلبد بعضه على بعض، والسفن الحديدة التي تبرد بها القسي».

(١) مضى تخريجه (ص ٥١ ـ ٥٢).

أهلُ العدد بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلِ ٱلْعَآدِّينَ﴾ [المؤمنون: ١١٣].

وأهل [النسب العددية أو الهندسية][1] بقوله تعالى: [﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ... مِاْئَتَيْنِ﴾ [الأنفال: ٦٥] إلى آخر الآيتين.

وأهل الكيمياء بقوله عز وجل]: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾ الآية [الرعد: ١٧].

وأهلُ التعديل النجوميِّ بقوله: ﴿ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ [الرحمن: ٥].

وأهل المنطق في أن نَقيض الكلية السالبة جزئيةٌ موجبة بقوله: ﴿إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الآية] [الأنعام: ٩١].

وعلى بعض الضُّروب الحملية والشرطية بأشياء أُخر.

وأهلُ خَطِّ الرَّمْلِ بقوله سبحانه: ﴿أَوْ أَثَٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ﴾ [الأحقاف: ٤]، وقوله عليه السلام: «كانَ نَبيٌّ يخطُّ في الرَّمْلِ»[2] إلى غير ذلك مما هو مسطور

---

(١) المثبت من (ط) ـ وكذا ما بين المعقوفتين فيما سيأتي ـ فقط، وبدله في سائر النسخ: «الهندسة».

(٢) رواه عن معاوية بن الحكم السلمي اثنان، ضمن حديث طويلٍ جليلٍ في باب الصفات، في بعض طرقه ذكر بالسؤال (أين الله؟) وإجابة الجارية «في السماء»، وفيه اللفظ المذكور عند المصنف، على النحو التالي:

أولاً: **عطاء بن يسار**، وعنه هلال بن أبي ميمونة، ورواه عنه ثلاثة:

١ ـ يحيى بن أبي كثير.

قال الذهبي في «العلو للعلي الغفار» (١٦): «رواه جماعة من الثقات عن يحيى بن أبي كثير عن هلال بن أبي ميمونة عن عطاء بن يسار عن معاوية السلمي». قلت: وقفت على ثمانية منهم:

الأول: **حجاج الصَّوَّاف**؛ كما عند ابن أبي شيبة في «الإيمان» مختصراً (رقم ٨٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحة، ١ / ٣٨١ ـ ٣٨٢ / رقم ٥٣٧ بعد ٣٣، وكتاب السلام، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان، ٤ / ١٧٤٩)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٤٤٧، ٤٤٨)، والنسائي في «السنن الكبرى» كما في =

. . . .

= «تحفة الأشراف» (٨ / ٤٢٧)، وعثمان بن سعيد الدارمي في «الرد على الجهمية» (رقم ٦١)، وأبي داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب تشميت العاطس في الصلاة، ١ / ٢٤٤ / رقم ٩٣٠، وكتاب الأيمان والنذور، باب في الرقبة المؤمنة، ٣ / ٢٣٠ / رقم ٣٢٨٢، وكتاب الطب، باب في الخط وزجر الطير، ٤ / ١٦ / رقم ٣٩٠٩)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٤٩٠)، والدارمي في «السنن» (١ / ٣٥٤) ـ ولم يسق لفظه ـ، وأبي عوانة في «المسند» (٢ / ١٤٢ ـ ١٤٣)، وابن خزيمة في «الصحيح» (٢ / ٣٥ ـ ٣٦ / ورقم ٨٥٩)، و«التوحيد» (ص ١٢٢)، وابن حبان في «الصحيح» (١ / ٣٨٣ / رقم ١٦٥ ـ مختصراً، ٦ / ١٢٤ / رقم ٢٢٤٨ ـ الإحسان)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٩ / ٣٩٨ ـ ٣٩٩، الأرقام: ٩٣٨ و٩٤٣ و٩٤٧)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٢١٢)، والبغوي في «شرح السنة» (٣ / ٢٣٧ / رقم ٧٢٦)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٢ / ٣٦٠ مختصراً)، ولفظه: «. . . ومنا رجال يخطّون. قال: كان نبي من الأنبياء يخطّ، فمن وافق خطُّه؛ فذاك».

ورواه عن يحيى وفيه اللفظ المذكور جماعة، منهم:

الثاني: الأوزاعي؛ كما عند مسلم في «الصحيح» (١ / ٣٨٣) ـ ولم يسق لفظه ـ، وأشار إليه في (٤ / ١٧٤٩)، وأبي عوانة في «المسند» (٢ / ١٤١)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصلاة، باب الكلام في الصلاة، ٣ / ١٤ ـ ١٨)، وابن حبان في «الصحيح» (٦ / ٢٢ / رقم ٢٢٤٧ ـ الإحسان)، وابن خزيمة في «الصحيح» (٢ / ٣٥ ـ ٣٦ / رقم ٨٥٩)، و«التوحيد» (ص ١٢١)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٩ / ٣٩٨ / رقم ٩٣٧ و٩٤١ و٩٤٥)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٢ / ٢٤٩)، و«الأسماء والصفات» (٤٢١).

وأخرجه من طريقه مختصراً البخاري في «خلق أفعال العباد» (رقم ١٩٣)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١ / ٤٤٦)، والدارمي في «المسند» (١ / ٣٥٣)، والبيهقي في «القراءة خلف الإمام» (٨٤).

الثالث والرابع: حرب بن شداد وأبان بن يزيد العطار؛ كما عند الطيالسي في «المسند» (رقم ١١٠٥).

ومن طريقه: البيهقي مختصراً في «السنن الكبرى» (٢ / ٢٥٠)، و«الأسماء والصفات» (٤٢٢)، وابن قدامة مختصراً في «إثبات صفة العلو» (رقم ١٦).

وأخرجه أبو عوانة في «المسند» (٢ / ١٤١ ـ ١٤٢) بسنده إلى أبان والأوزاعي، جميعاً عن =

. . . .

= يحيى به، وفيه اللفظ المذكور.

وأخرجه مختصراً دونه عن أبان وحده به: أحمد في «المسند» (٥ / ٤٤٨)، وعثمان بن سعيد الـدارمي في «الرد على الجهمية» (رقم ٦٠)، و«الرد على بشر المريسي» (ص ٩٥)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٤٨٩)، ومن طريقه الحافظ أبو العلاء ابن العطار في «فتيا وجوابها في ذكر الاعتقاد وذم الاختلاف» (رقم ٢٠)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٩ / ٣٩٩ / رقم ٩٣٩ و٩٤٢ و٩٤٦)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (رقم ٦٥٢)، وأبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (ص ٦٣).

الخامس: هشام الدستوائي؛ كما عند الحربي في «غريب الحديث» (٢ / ٧٢٠)؛ قال: حدثنا مسدد حدثنا يحيى (هو ابن سعيد القطان) عن هشام به مختصراً، وفيه اللفظ المذكور.

السـادس: حسين المعلّم؛ كما عند الطبراني في «المعجم الكبير» (١٩ / ٤٠١ / رقم ٩٤٤)، وفيه اللفظ المذكور.

السابع: همام بن يحيى؛ كما عند أحمد في «المسند» (٥ / ٤٤٨)، وفيه اللفظ المذكور.

ورواه عن يحيى، لكن بلفظ: «. . . فمن وافق علْمَه علِم».

الثامن: معمر، وعنه عبدالرزاق في «المصنف» (١٠ / ٤٠٣ / رقم ١٩٥٠١)، وبإسناده إليه الطبراني في «المعجم الكبير» (١٩ / ٣٩٩ / رقم ٩٤٠)، والبغوي في «شرح السنة» (١٢ / ١٨١ / رقم ٣٣٥٩).

ورواه تاسع عن يحيى وهو من أقرانه، وهو:

التاسع: أيوب السختياني، ولكن عن يحيى عن هلال عن معاوية به، ولم يذكر فيه عطاء ابن يسار؛ كما عند الطبراني في «المعجم الكبير» (١٩ / ٤٠٢ ـ ٤٠٣ / رقم ٩٤٨) مختصراً، وليس فيه اللفظ المذكور.

وهذا حديث سمعه يحيى من هلال؛ إذ صرح بالتحديث عند أحمد وابن خزيمة؛ فانتفت شبهة تدليسه، كما صرح كل من هلال بن أبي ميمونة وعطاء بالتحديث عند ابن خزيمة.

٢ ـ فليح بن سليمان:

رواه مختصـراً ولم يرد فيه السؤال المـذكـور، ولا جواب الجارية، ولا اللفظ الذي أورده المصنف؛ كما عند البخاري في «خلق أفعال العباد» (رقم ٥٣٠)، وأبي داود في «السنن» (كتاب =

. . . .

= الصلاة، باب تشميت العاطس في الصلاة، ١ / ٢٤٥ / رقم ٩٣١)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١ / ٤٤٦)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٢ / ٢٤٩).

٣ ـ مالك بن أنس:

وذكر فيه السؤال وجواب الجارية، ولم يذكر اللفظ الذي أورده المصنف أو نحوه؛ كما في «الموطأ» (٢ / ٧٧٦ ـ ٧٧٧)، وعنه الشافعي في «الرسالة» فقرة (٢٤٢)، و«الأم» (٥ / ٢٨٠)، والنسائي في «التفسير» (٢/٢٥٥ ـ ٢٥٦/رقم ٤٨٥)، و«السنن الكبرى» في (السير) و(النعوت)؛ كما في «تحفة الأشراف» (رقم ١١٣٧٨)، وابن خزيمة في «التوحيد» (ص ١٢٢)، والخطيب في «الموضح» (١ / ١٩٥)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧ / ٣٨٧).

ولٰكن قال مالك في روايته في اسم الصحابي (عمر بن الحكم)؛ فتعقبه الشافعي؛ فقال في «الرسالة» (ص ٧٦): «وهو معاوية بن الحكم، وكذٰلك رواه غير مالك، وأظن مالكاً لم يحفظ اسمه».

قلت: رواه عن مالك على الصواب يحيى بن يحيى التميمي، وعنه عثمان بن سعيد الدارمي في «الرد على الجهمية» (رقم ٦٢)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧ / ٣٨٧)، وقال: «ورواه يحيى بن يحيى عن مالك مجوّداً».

وانظر غير مأمور: «الجوهر النقي»، وشروح «الموطأ»، و«تحفة الأشراف» (رقم ١١٣٧٨)، وترجمة (معاوية بن الحكم) من «تهذيب الكمال» ومختصراته؛ ففيها كلام تفصيلي بخصوص هٰذا الشأن.

ثانياً: أبو سلمة بن عبدالرحمٰن:

وعنه الزهري، وعنه جماعة؛ كما عند مسلم في «الصحيح» (كتاب السلام، باب تحريم الكهانة، ٤ / ١٧٤٨ ـ ١٧٤٩ / رقم ٥٣٧ بعد ١٢١)، وعبدالرزاق في «المصنف» (١٠ / ٤٠٢ / رقم ١٩٥٠٠)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٤٣ و٥ / ٤٤٧، ٤٤٧ ـ ٤٤٨، ٤٤٩)، والطيالسي في «المسند» (رقم ١١٠٤)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١٩ / ٣٩٦ ـ ٣٩٧ / رقم ٩٣٣ ـ ٩٣٦).

والحديث صحيح، وقد شكك بعضهم في سؤال النبي ﷺ الجارية، وجوابها، وإقراره ﷺ لها، بقولهم تارةً أن الحديث مضطرب، وبقولهم أخرى أنها زيدت فيما بعد في «صحيح مسلم»! =

. . . .

= ومن زعم الاختلاف في متنه؛ فلم يصب لأنه احتج لما ذهب إليه بروايات أحسن مراتبها الضعف على أنها عند التحقيق لا تُعدّ اختلافاً، وإنما أراد بعض أهل البدع التعلق بهٰذا لإبطال دلالة هٰذا الحديث على اعتقاد أهل السنة من أنّ الله فوق خلقه، وكذٰلك تشكيك بعض أهل الزيغ في ثبوت هٰذا الحديث في «صحيح مسلم» هو أوهى من بيت العنكبوت، لمن علم وَفَهِمَ وأنصف، وشبهات أهل البدع لم تسلم منها آيات الكتاب؛ فكيف تسلم منها السنن؟!

أما اللفظ الذي أورده المصنف آنفاً في الخَطّ؛ فهو صحيح عند مسلم وغيره، ورواته جميعاً ثقات معروفون؛ فقول ابن رشد (ت ٥٢٠هـ) في رسالته «الرد على من ذهب إلى تصحيح علم الغيب من جهة الخط» (ص ٤٢ ـ بتحقيقي)، وكذا قول ابن العربي في «أحكام القرآن» (٤ / ٦٩٦) بأن جميع أحاديث الخط ضعيفة؛ ليس بجيّد، ويعوزه التحقيق العلمي، والله تعالى أعلم، وكذا قال القرطبي المفسر في «الجامع لأحكام القرآن» (١٦ / ١٧٩) متعقباً ابن العربي: «هو ثابت من حديث معاوية بن الحكم السلمي أخرجه مسلم».

تنبيه: أورد الرافعي في «الشرح الكبير» هٰذا الحديث عن معاوية بن الحكم، وورد في أوله: «لما رجعت من الحبشة؛ صليت مع رسول الله ﷺ . . .» وهو غلط محض لا وجه له، ولم يذكر أحد (معاوية بن الحكم) في مهاجرة الحبشة؛ لا من الثقات، ولا من الضعفاء، وكأنه انتقال ذهني من حديث متقدم لابن مسعود، يورده الفقهاء قبل هٰذا؛ فإن فيه «رجعت من الحبشة»، والله أعلم، أفاده ابن حجر في «التلخيص الحبير» (١ / ٢٨١).

ومن الجدير بالذكر أن الذهبي عد هٰذا الحديث في «العلو للعلي الغفار» (١٦) من الأحاديث المتواترة الواردة في العلو، وذكر طرفاً منه، وقال: «هٰذا حديث صحيح».

وأخرجه ابن وهب في «جامعه» (١ / ١١٣ ـ ١١٤)؛ قال: أخبرني هشام بن سعد عن زيد ابن أسلم أن أناساً قالوا لرسول الله ﷺ . . . (وذكر نحوه).

وهٰذا النبي هو إدريس عليه السلام كما قال أبو ذر ابن الشيخ الإمام سبط ابن العجمي في «تنبيه المعلم بمبهمات صحيح مسلم» (رقم ٢٥٨، ٩٣٢ ـ بتحقيقنا)، والأبّي في «إكمال الإكمال» (٢ / ٢٣٩)، وحاجي خليفة في «كشف الظنون» (١ / ٩١٢)، واقتصروا عليه، وذكره الزبيدي في «إتحاف السادة المتقين» (٩ / ١١٨)، وشبيّر العثماني في «فتح الملهم شرح صحيح مسلم» (٢ / ١٣٥)، وذكرا معه قولاً آخر، وهو (دانيال).

في الكتب، وجميعُه[1] يقطع بأنه مقصود لما تقدم.

وبه تعلم الجوابَ عن السؤال الرابع، وأنَّ قوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] لا يدخل فيه من وجوه الاعتبار علومُ الفلسفة التي لا عهد للعرب بها[2]، ولا يليق بالأميِّين الذين بُعث فيهم النبيُّ الأميُّ ﷺ بملَّة سهلة سمحة، والفلسفةُ ـ على فرض أنها جائزةُ الطلب ـ صعبةُ المأخذ، وعِرَةُ المسلك، بعيدة الملتمس، لا يليق الخطاب بتعلُّمها كي تُتعرف آياتُ الله ودلائلُ توحيده[3] للعرب الناشئين في محض الأميّة؛ فكيف وهي مذمومة على ألسنة أهل الشريعة، مُنبَّه على ذمها بما تقدم

---

(١) أي: وجميع المسطور في هٰذه الكتب يأتون فيه بما يدل على القطع بأن هٰذه الآيات مقصود منها ما استدلوا عليه، يعني: وإنما هي تكلفات لا تليق بلسان العرب ومعهودها. (د).

قلت: وهنالك أمثلة من إسقاطات العقلانيين و(العلمانيين) يضحك منها العقلاء بَلْه العلماء، والله الهادي. وفي (ط): «بأنه غير مقصود ما تقدّم».

(٢) إذا نظرنا للحديث الصحيح: «بلغوا عني ولو آية؛ فرب مبلغ أوعى من سامع»، مع العلم بأن القرآن للناس كافة، وأنه ليس مخاطباً به خصوص طائفة العرب في العهد الأول لها، بل العرب كلهم في عهدهم الأول وغيره وغير العرب كذٰلك، إذا نظرنا بهٰذا النظر؛ لا يمكننا أن نقف بالقرآن وبعلومه وأسراره وإشاراته عند ما يريده المؤلف وكيف نوفق بين ما يدعو إليه من ذٰلك وبين ما ثبت من أنه لا ينضب معينه؟ والخير في الاعتدال؛ فكل ما لا تساعد عليه اللغة، ولا يدخل في مقاصد التشريع؛ يعامل المعاملة التي يريدها المؤلف، أما ما لا تنبو عنه اللغة، ويدخل في مقاصد الشريعة بوجه؛ فلا يوجد مانع من إضافته إلى الكتاب العزيز، ومنه ما يتعلق بالنظر في مصنوعات الله للتدبر والاعتبار وتقوية الإيمان وزيادة الفهم والبصيرة. (د).

(٣) من الآيات المبثوثة في السَّماء والأرض ما يكفي في إدراكه النَّظرُ الفطري، ومنها ما يُدرك بمزاولة قوانين علميّة، ولا مانع من أن يبقى هٰذا القسم في الآيات المرغب في تدبّرها؛ فإنَّ النظر الذي يحثّ عليه مثل قوله تعالى: **﴿قل انظروا ماذا في السماوات والأرض﴾** [يونس: ١٠١] لم يحدّ بنهاية أو ينص فيه على طريق معين. (خ).

في أول المسألة.

فإذا ثبت هٰذا؛ فالصواب أنَّ ما لا ينبني عليه عملٌ؛ غيرُ مطلوبٍ في الشرع.

فإنْ كان ثَمَّ ما يتوقف عليه المطلوبُ؛ كألفاظ اللغة، وعلم النحو، والتفسير، وأشباه ذٰلك؛ فلا إشكالَ أنَّ ما يتوقَّفُ عليه المطلوبُ مطلوبٌ، إما شرعاً، وإما عقلاً، حسبما تبيَّن في موضعه، لٰكن هنا معنىً آخرُ لا بد من الالتفات إليه، وهو:

* * * * *

المقدمة السادسة

وذٰلك أنَّ ما يتوقفُ عليه معرفةُ المطلوب قد يكون له طريقٌ تقريبيٌّ يليق بالجمهور، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإنْ فُرِضَ[1] تحقيقاً.

فأما الأول؛ فهو المطلوب، المنبَّه عليه، كما إذا طُلب معنى المَلَك؛ فقيل: إنه خَلْقٌ مِنْ خَلْق الله يتصرف في أمره، أو معنى الإنسان؛ فقيل: إنه هٰذا الـذي أنت من جنسه، أو معنى التخوُّف؛ فقيل: هو التنقص، أو معنى الكوكب؛ فقيل: هٰذا الذي نشاهده بالليل، ونحو ذٰلك؛ فيحصل فَهمُ الخطاب مع هٰذا الفهم التقريبيِّ حتى يمكن الامتثال.

وعلى هٰذا وقـع البيان في الشريعة؛ كما قال عليه السلام: «الكِبْرُ بَطَر الحقِّ وغَمْطُ الناس»[2]؛ ففسَّره بلازمه الظاهر لكل أحد، وكما تُفسَّر ألفاظُ القرآن والحديث بمرادفاتها لغةً، من حيث كانت أظهر في الفهم منها، وقد بيَّن عليه

(١) سينازع في كونه تحقيقاً، وأنه يتعذر الوصول لحقائق الأشياء؛ فلذا قال: «وإن فرض» (د).

قلت: وفي نسخة (م): «وإن قرض» بالقاف، وهو خطأ.

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، ١ / ٩٣ / رقم ٩١) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

السلام الصلاةَ والحجَّ بفعله وقوله على ما يليق بالجمهور، وكذٰلك سائر الأمور، وهي عادة العرب، والشريعة عربية، ولأنَّ الأُمة أُميَّة؛ فلا يليق بهـا من البيان إلا الأميّ، وقد تبيّن هٰذا في كتاب المقاصد مشروحاً، والحمد لله.

فإذاً؛ التَّصـورات المستعملة في الشـرع إنمـا هي تقـريبـات بالألفاظ المترادفة وما قام مقامها من البيانات القريبة.

وأما الثاني ـ وهو ما لا يليق بالجمهور ـ؛ فعدم مناسبته للجمهور أخرجه عن اعتبار الشَّرع له؛ لأنَّ مسالكه صعبة المرام، ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ ﴾ [الحج: ٧٨]، كما إذا طلب معنى المَلك، فأُحيل به على معنى أغمض منه، وهو: ماهية مجرَّدة عن المادة أصلاً، أو يقال: جوهرٌ بسيط ذو نهاية ونطق عقليّ، أو طلب معنى الإنسان؛ فقيل: هو الحيوان الناطق المائت(١)، أو يقـال: ما الكـوكب؟ فيجـاب بأنـه جسم بسيط، كُرِيٌّ، مكانه الطبيعي نفس الفَلك، من شأنه أنْ يُنير، متحرك على الوسط، غير مشتمل عليه، أو سئل عن المكان؛ فيقال: هو السطح الباطن من الجرم الحاوي، المماسُّ للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وما أشبه ذٰلك من الأمور التي لا تعرفها العرب، ولا يُوصَل إليها إلا بعد قطع أزمنة في طلب تلك المعاني، ومعلوم أنَّ الشارع لم يقصد إلى هٰذا ولا كَلَّف به(٢).

وأيضاً؛ فإنَّ هٰذا تسوُّر على طلب معرفة ماهيَّات الأشياء(٣)، وقد اعترف

---

(١) بمعنى الميِّت؛ أي: الذي مآله الموت. انظر «لسان العرب» (م و ت).

(٢) تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية على فساد المنطق وعلم الكلام في المجلد التاسع من «مجموع الفتاوى»، وفي كتابه «الرد على المنطقيين»، وغير ذٰلك.

(٣) معـرفـة كُنه الأشياء ينفع في علوم الطبيعة، والعلوم المعروفة اليوم كالطب والهندسة والفلك، أما في (الإلٰهيات)؛ فهو علم لا ينفع.

أصحابه بصعوبته، بل قد نَقل بعضهم أنه عندهم متعذر، وأنهم أوجبوا أنّ لا يُعرف شيء من الأشياء على حقيقته؛ إذ الجواهر لها فصول مجهولة، والجواهر عرفت بأمور سلبية؛ فإن الذاتيّ الخاص[1] إنْ عُلم في غير هٰذه الماهية لم يكن خاصّاً، وإن لم يعلم فكان غيرَ ظاهرٍ للحسِّ؛ فهو مجهول، فإن عُرِّف ذٰلك الخاص بغير ما يخصه؛ فليس بتعريف، والخاص به كالخاص المذكور أوَّلاً؛ فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة، أو ظاهرة من طريق أخرى، وذٰلك لا يَفي بتعريف الماهيات، هٰذا في الجوهر، وأما العَرض؛ فإنما يُعرف باللوازم؛ إذ لم يقدر أصحاب هٰذا العلم على تعريفه بغير ذٰلك.

وأيضاً ما ذكر في الجواهر أو غيرها من الذاتيات لا يقوم البرهان على أن ليس ذاتيٌّ سواها، وللمنازِع أنْ يطالب بذٰلك، وليس للحادّ أن يقول: لو كان ثَم وصف آخر لاطّلعت عليه؛ إذ كثير من الصفات غير ظاهر، ولا يقال أيضاً: لو كان ثمَّ ذاتيّ آخر ما عُرفت الماهية [دونه][2]؛ لأنَّا نقول: إنما تُعرف الحقيقة إذا عُرف جميع ذاتياتها، فإذا جاز أن يكون ثم ذاتيٌّ لم يعرف؛ حصل الشك في معرفة الماهية.

فظهر أنَّ الحدودَ على ما شرطه أربابُ الحدود يتعذر الإتيان بها، ومثل هٰذا لا يُجعل من العلوم الشرعية التي يُستعان بها فيها، وهٰذا المعنى تقرر، وهو أنَّ ماهيات الأشياء لا يعـرفهـا على الحقيقـة إلا بَارِيها؛ فتسوُّر الإنسان على

(١) الذي يُراد جعله فصلاً إن علم بوجوده في غير الماهية التي يُراد جعله فصلاً لها؛ لم يكن خاصّاً، وإنْ لم يعلم في غيرها؛ كان مجهولاً، فإن عرّفناه بشيء لا يخصه؛ فليس تعريفاً له، وإنْ عرّفناه بشيء خاص به؛ انتقل الكلام إليه، كالخاص الذي هو موضوع الكلام، فيتسلسل؛ فلا بد من الرجوع في كون الفصل ذاتيّاً خاصّاً إلى أمور محسوسة إلخ، وذٰلك نادر الحصول؛ فلا يفي بما يُطلب من تعريف الماهيات الكثيرة. (د).

(٢) ليست في الأصل.

معرفتها رميٌ في عَماية، هٰذا كله في التصوُّر.

وأما [في][1] التصديق؛ فالذي يليق منه بالجمهور ما كانت مقدمات الدليل فيه ضرورية، أو قريبة من الضرورية، حسبما يتبين في آخر هٰذا الكتاب بحول الله وقوته.

فإذا كان كذٰلك؛ فهو الذي ثبت طلبه في الشريعة، وهو الذي نبَّه القرآنُ على أمثاله؛ كقوله [تعالى][2]: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] إلى آخرها.

وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَٰلِكُم [مِّن شَيْءٍ][3]﴾ [الروم: ٤٠].

وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨ - ٥٩].

وهٰذا إذا احتيج إلى الدليل في التصديق، وإلا؛ فتقرير الحكم كافٍ.

وعلى هٰذا النحو مرَّ السلفُ الصالح في بثِّ الشريعة للمؤالِف[4] والمخالف، ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفيَّة؛ عَلم أنهم قَصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين، لٰكن من غير ترتيب متكلَّف، ولا نظم مؤلَّف[5]، بل كانوا يَرمون بالكلام على عَواهنه، ولا يُبالون كيف وقع في

---

(١) زيادة من الأصل.

(٢، ٣) ساقطات من الأصل.

(٤) في (م): «للموافق».

(٥) كقياسات المنطق. (د).

ترتيبه، إذا كان قريب المأخذ، سهل الملتَمس، هٰذا وإن كان راجعاً[1] إلى نظم الأقـدمين في التحصيل؛ فمن حيث كانوا يتحرُّون إيـصال المقصود، لا من حيث احتذاء من تقدَّمهم.

وأما إذا كان الطريق مرتَّباً على قياسات مركَّبة أو غير مركَّبة؛ إلا أنَّ في إيصالها إلى المطلوب بعض التوقف للعقل؛ فليس هٰذا الطَّريق بشرعيٍّ، ولا تجده في القرآن، ولا في السنَّة، ولا في كلام السَّلف الصَّالح[2]؛ فإن ذٰلك مَتْلَفةٌ للعقل ومَحَارة له قبل بلوغ المقصود، وهو بخلاف وضع التعليم، ولأن المطالب الشرعية إنما هي في عامة الأمر وقتيَّة[3]؛ فاللائق بها ما كان في الفهم وقتيّاً، فلو وُضع النظر في الدليل غير وقتيٍّ؛ لكان مناقضاً لهٰذه المطالب، وهو غير صحيح.

وأيضـاً؛ فإنَّ الإدراكـاتِ ليست على فنٍّ واحـد، ولا هي جارية على

---

(١) أي: قد يتفق أن يكون على نظم الأقيسة لا من حيث أنهم قصدوا الاقتداء بالفلاسفة في تركيب الأدلة، بل من جهة أنهم قصدوا الوصول إلى المقصود، فاتفق لهم المشاكلة في النظم كما سيأتي في حديث: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»؛ إلا أنه نادر، كما يأتي في آخر مسألة في الكتاب. (د). قلت: انظر (٥ / ٤١٨)، وسيأتي تخريج الحديث (٤ / ٣٦٠).

(٢) جرى السلف في البحث عن العقائد على طريقة الكتاب العزيز حتى رفع المعاندون من المتفلسفة والمبتدعة رؤوسهم بإلقاء الشكوك والشبه على حقائق الدين؛ فلم يسع علماء الكلام إلا أن تصدوا لمكافحتهم بمثل السلاح الذي كانوا يهاجمونهم به، وأخذ البحث في العقائد هيأة غير هيأتـه الأولى، وإنمـا يكـون هٰذا الصنيع بدعـة مكروهة حيث يتحقق أنه رفع أو بدَّل حقيقة شرعية. (خ).

(٣) أي: مطلوب تحصيلها في الوقت التالي للخطاب بها، بدون التراخي الذي يقتضيه السير في طريقة الاستدلال المنطقي، ونظام المناقضات والمعارضات والنقوض الإجمالية، التي قد تستغرق الأزمان الطويلة، ولا تستقر النفسُ فيها على ما ترتاح إليه، مع كثرة المطالب الشرعية اليومية وغيرها. (د).

التساوي في كل مطلب؛ إلا في الضروريات وما قاربها؛ فإنها لا تَفاوت فيها يُعتـدُّ به، فلو وُضعت الأدلـة على غير ذٰلـك[1]؛ لتعذر هٰذا المطلب، ولكان التكليف خاصّـاً لا عامّاً، أو أدَّى إلى تكليفِ ما لا يُطاق[2]، أو ما فيه حَرج، وكلاهما مُنْتَفٍ عن الشريعة، وسيأتي في كتاب «المقاصد» تقرير هٰذا المعنى.

* * * * *

(١) أي: غير ما كان من الضروريات وما قاربها. (د).

(٢) في (م): «يطلق».

المقدمة السابعة

كلُّ علم شرعيٍّ فطلب الشارع له إنما يكون [من][1] حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهةٍ أُخرى، فإنْ ظهر فيه اعتبارُ جهة أخرى؛ فبالتبع والقصد الثاني، لا بالقصد الأول، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما تقدَّم في المسألة قبل أنَّ كلَّ علم لا يُفيد عملاً[2]؛ فليس في الشرع ما يدلُّ على استحسانه، ولو كان له غاية أخرى شرعية؛ لكان مستَحْسَناً شرعاً، ولو كان مستحسناً شرعاً؛ لَبحث عنه الأوَّلون[3] من الصحابة والتابعين،

---

(١) زيادة من الأصل و(م) و(خ).

(٢) كالفلسفة النظرية الصرفة، أما الفلسفة العملية؛ كالهندسة، والكيمياء، والطب، والكهرباء وغيرها؛ فليست داخلة في كلامه، ولا يصح أن يقصدها؛ لأنها علوم يتوقف عليها حفظ مقاصد الشرع في الضروريات والحاجيات إلخ، والمصالح المرسلة تشملها، وهي وسيلة إلى التعبد أيضاً؛ لأن التعبد هو تصرف العبد في شؤون دنياه وأخراه بما يقيم مصالحهما، بحيث يجري في ذلك على مقتضى ما رَسم له مولاه، لا على مقتضى هواه؛ كما سيأتي للمؤلف. (د).

(٣) ممنوع؛ فكم من علم شرعي لم يبحث عنه الأولون لعدم الحاجة إليه عندهم؟ وأقربها إلينا علم الأصول، ولم يبدأ البحث في تأصيل مسائله في عهد الصحابة والتابعين. (د).

وقال (خ): «من العلوم ما تقتضيه حال العصر؛ كعلم الكيمياء، والهندسة، ومباحث الحرارة والكهرباء، وقاعدة وزن الثقل، وما يشاكلها من العلوم التي لا يمكن الخلاص من الأعداء إلا بالقيام =

وذلك غير موجود، فما يلزم عنه كذلك.

والثاني: إنَّ الشرع إنما جاء بالتعبُّد، وهو المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام؛ كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾ [النساء: ١].

﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۞ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ﴾ [هود: ١ ـ ٢].

﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١].

﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢].

﴿[الْحَمْدُ لِلَّهِ][(١)] الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ۖ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]؛ أي: يُسوون به غيره في العبادة؛ فذمهم على ذلك.

وقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [المائدة: ٩٢].

﴿لِّيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾ [الكهف: ٢].

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ ۞ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ الآية [الزمر: ٢ ـ ٣].

= عليها، ولم يبحث عنها الأولون من الصحابة والتابعين؛ لأن الحاجة الداعية إلى تعلمها لم تظهر في ذلك العهد بمثل الوجه الذي ظهرت به اليوم».

(١) سقط من الأصل.

وما أشبه ذٰلك من الآيات التي لا تكاد تُحصى، كلها دال على أن المقصود التعبد لله، وإنما أُتوا بأدلة التوحيد ليتوجهوا إلى المعبود بحق وحده، سبحانه لا شريك له، ولذٰلك قال تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ [محمد: ١٩].

وقال: ﴿فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ [هود: ١٤].

وقال: ﴿هُوَ ٱلۡحَيُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱدۡعُوهُ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَۗ﴾ [غافر: ٦٥].

ومثله سائر المواضع التي نص فيها على كلمة التوحيد، لا بد أن أُعقبت بطلب التعبد لله وحده، أو جُعل مقدمة لها، بل أدلة التوحيد هٰكذا جرى مساق القرآن فيها: ألَّا تُذكَرَ إلَّا كذٰلك[1]؛ وهو واضح في أنَّ التعبد لله هو المقصود من العلم، والآيات في هٰذا المعنى لا تُحصى.

والثالث: ما جاء من الأدلة الدالة على أنَّ روح العلم هو العمل، وإلا؛ فالعلم عاريَّة وغير منتفع به؛ فقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ﴾ [فاطر: ٢٨].

وقال: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلۡمٖ لِّمَا عَلَّمۡنَٰهُ﴾ [يوسف: ٦٨].

قال قتادة: يعني لذو عمل بما علَّمناه[2].

---

(١) المثبت من (ط) فقط، وفي سائر النسخ: «إلا تذكرة إلا كذا»، وهو خطأ.

(٢) أخرجه ابن جرير في «التفسير» (١٣ / ١٥)، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ؛ كما في «الدر المنثور» (٤ / ٥٥٧). وقال (خ) معلقاً عليه: «ولا وجه لهٰذا التأويل على ما يطابق وضعها المألوف قيماً لا عوج فيه، وهو الثناء على يوسف عليه السلام بفضيلة العلم، وبيان أنه مفاضٍ عليه بتعليم الله إياه على طريق الوحي، أو نصب الأدلّة الكونية».

وقال تعالى: ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْآخِرَةَ . . . ﴾ إلى أن قال: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ الآية [الزمر: ٩].

وقال تعالى: ﴿ ۞ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ [البقرة: ٤٤].

ورُوي عن أبي جعفر محمد بنِ عليٍّ في قول الله تعالى: ﴿ فَكُبْكِبُوا۟ فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُۥنَ ﴾ [الشعراء: ٩٤]؛ قال: قوم وَصفوا الحق والعدلَ بألسنتهم، وخالفوه إلى غيره[1].

وعن أبي هريرة؛ قال: «إنَّ في جهنم أَرْحاءً تدور بعُلماء السوء، فيُشرف عليهم بعضُ من كان يعرفهم في الدنيا، فيقول: ما صيَّركم في هٰذا، وإنما كنا نتعلَّم منكم؟ قالوا: إنّا كنا نأمركم بالأمر ونخالفكم إلى غيره»[2].

---

(١) ذكره ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١١٩٤).

(٢) أخرج نحو هٰذا الحديث عن أسامة بن زيد رضي الله عنه البخاري في «صحيحه» (كتاب بدء الخلق، باب صفة النار وأنها مخلوقة، ٦ / ٣٣١ / رقم ٣٢٦٧، وكتاب الفتن، باب الفتنة التي تموج كموج البحر، ١٣ / ٤٨ / رقم ٧٠٩٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزهد، باب عقوبة من يأمر بالمعروف ولا يفعله، ٤ / ٢٢٩٠ / رقم ٢٩٨٩)، ولفظ البخاري: «يجاء بالرجل يوم القيامة فيُلقى في النار، فتندلق أقتابهُ في النار، فيدور كما يدور الحمار برحاهُ؛ فيجتمع أهلُ النار عليه؛ فيقولون: أي فلان! ما شأنكَ؟ أليس كنتَ تأمرنا بالمعروف وتنهانا عن المنكر؟ قال: كنتُ آمركم بالمعروف ولا آتيه، وأنهاكم عن المنكر وآتيه».

وأخرجه من حديث أبي هريرة باللفظ المذكور عند المصنف الديلمي في «المسند» (رقم ٨٤٥)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١١٧٧) بسند ضعيف جدّاً، ونحوه عن أنس عند ابن عدي وابن عساكر، وعن ابن عمر عند ابن عساكر بإسنادٍ فيه متهم بالكذب؛ كما في «إتحاف السادة المتقين» (١٠ / ٥١٩)، ويغني عن هٰذه الأحاديث حديث أسامة السابق، وكان ينبغي للمصنِّف أن يقتصر عليه، ولٰكنه يتابع الغزالي - في بعض الأحايين - في نقل الأحاديث من «الإحياء»، وضعفها مشهور معلوم، والله الموفق.

وقال سفيان الثوري: «إنما يُتعلَّم العلم ليُتَّقى به اللهُ، وإنما فُضِّل العلم على غيره لأنه يُتَّقى الله به»[1].

وعن النبي ﷺ؛ أنه قال: «لا تَزولُ قدَما العبدِ يومَ القِيامة حتى يُسأل عن خمس خِصَالٍ»، وذكر فيها: «وعن علمه ماذا عمل فيه؟»[2].

---

(١) انظر: (ص ٨٢).

(٢) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب في القيامة، ٤ / ٦١٢ / رقم ٢٤١٦)، وأبو يعلى في «المسند» (٩ / ١٧٨ / رقم ٥٢٧١)، والطبراني في «الكبير» (١٠ / ٨ - ٩ / رقم ٩٧٧٢)، و«الصغير» (١ / ٢٦٩)، وابن عدي في «الكامل» (٢ / ٧٦٣ - ٧٦٤)، والخطيب في «التاريخ» (١٢ / ٤٤٠)، والآجرّي في «أخلاق العلماء» (ص ٩٦) من طريق حسين ابن قيس الرحبي عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عمر عن ابن مسعود مرفوعاً به.

قال الترمذي عقبه: «هٰذا حديث غريب، لا نعرفه من حديث ابن مسعود عن النبي ﷺ؛ إلا من حديث الحسين بن قيس، وحسين بن قيس يُضعَّفُ في الحديث من قِبَل حفظه».

قلت: إسناده ضعيف؛ إلا أن للحديث شواهد **يصحح بها**، منها:

حديث أبي بَرْزة الأسلمي: أخرجه الترمذي في «الجامع» (رقم ٢٤١٧) - وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» -، والدارمي في «السنن» (١ / ١٣٥)، وأبو يعلى في «المسند» (١٣ / ٤٢٨ / رقم ٧٤٣٤)، والخطيب في «اقتضاء العلم العمل» (رقم ١، ص ١٦ - ١٧)، وابن أبي الدنيا في «إصلاح المال» (رقم ٣٠)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٤٩٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (١٠ / ٢٣٢)، وإسناده حسن.

وأخرجه الطبراني في «الأوسط» (رقم ٢٢١٢) بإسنادٍ واهٍ عن أبي برزة، وفيه زيادة: «وعن حبِّ أهل البيت»، وفيه معروف بن خرَّبوذ، ترجمه الذهبي في «الميزان» (١ / ٤٤٣)، وقال: «أتى بخبرٍ باطل...» وذكره، إلا أنه جعله من مسند أبي ذر.

قلت: وهو كذٰلك في «تاريخ ابن عساكر» (١٢ / ق ١٢٦)، وأخرجه الطبراني في «الكبير» (١١/ ١٠٢ / رقم ١١١٧٧) بهٰذه الزيادة بإسناد ضعيف جدّاً، فيه حسين بن الحسن الأشقر، كان يشتم السلف، كذا في «المجمع» (١٠ / ٣٤٦).

حديث معاذ بن جبل: أخرجه الطبراني في «الكبير» (٢٠ / ٦٠ - ٦١ / رقم ١١)، والخطيب في «التاريخ» (١١ / ٤٤١ - ٤٤٢)، و«الاقتضاء» (رقم ٢)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٤٩٣) =

وعن أبي الـدَّرداء: «إنمـا أخـافُ أنْ يُقـال لي يوم القيامة: أَعَلِمْتَ أم جهلت؟ فأقول: علمتُ. فلا تبقى آية من كتاب الله آمرةٌ أو زاجرةٌ إلا جاءتني تسألني فريضَتها، فتسألني الآمرةُ: هل ائتمرت؟ والزاجرة: هل ازدجرت؟ فأعوذ بالله من علم لا ينفع، [ومن قلب لا يخشع، ومن نفسٍ لا تشبع][1]، ومن دعاء لا يُسمع»[2].

وحـديث أبي هريرة في الثـلاثـة الذين هم أول من تُسَعَّر بهم النار يوم

= بإسنادٍ لا بأس به في الشواهد، وصححه المنذري في «الترغيب» (٤ / ١٨٥).

وقد اضطرب فيه ليث بن أبي سُلَيم؛ فكان يرفعه مرة، ويوقفه مرة عن معاذ؛ كما عند هناد في «الزهد» (رقم ٧٢٤)، والدارمي في «السنن» (١/ ١٣٥)، والبزار في «المسند» (رقم ٣٤٣٧، ٣٤٣٨)، والخطيب في «الاقتضاء» (رقم ٣)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٠٨).

وانظر: «مجمع الزوائد» (١٠ / ٣٤٦)، و«السلسلة الصحيحة» (رقم ٩٤٦).

(١) ساقطة من الأصل.

(٢) أخرجه أحمد في «الزهد» (٢ / ٥٨)، وابنه عبدالله في «زوائده» (٢ / ٦٥) ـ ومن طريقه أبو نعيم في «الحلية» (١ / ٢١٣ ـ ٢١٤) ـ، وعبدالرزاق في «المصنف» (١١ / ٢٥٣) ـ ومن طريقـه البيهقي في «المـدخـل» (رقم ٤٨٩) ـ، وابن أبي شيبـة في «المصنف» (١٣ / ٣١١)، والدارمي في مقدمة «السنن» (١ / ٨٢)، وابن المبارك في «الزهد» (رقم ٣٩) ـ ومن طريقه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٠١) ـ، وأبو داود في «الزهد» (رقم ٢٢٦، ٢٥٤)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٥ / ١٧، ١٨ / تهذيب ابن بدران)، والخطيب في «اقتضاء العلم العمل» (رقم ٥١، ٥٣، ٥٤، ٥٥)، وابن الجـوزي في «صفـة الصفوة» (١ / ٦٣٠)، والآجري في «أخلاق العلماء» (ص ٩٧ـ ط المغرب) من طرق عن أبي الدرداء مطوّلاً ومختصراً، والمطوَل الذي فيه: «فلا تبقى آية في كتاب الله. . .»، أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٠٧)، وهو عند أبي داود وعبدالله بن أحمد، وإسناده لا بأس به.

وأخـرجـه دونه أيضاً البيهقي في «المدخل» (رقم ٤٩٢) و«الشعب» (٤ / ٤١١)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٠٤)، وهو صحيح مختصراً.

القيامة، قال فيه: «ورجل تعلم العلم وعلَّمه، وقرأ القرآن، فأُتي به فعرَّفه نِعَمه فعرَفها، فقال: ما عملتَ فيها؟ قال: تعلَّمت فيك العلم وعلَّمتهُ، وقرأتُ القرآن. قال: كذبتَ، ولٰكن ليقال فلان قاريء؛ فقد قيل، ثم أُمِر به فسُحب على وجهه حتى أُلقي في النار»[1].

وقال: «إنَّ مِنْ أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة عالماً لم ينفعه اللهُ بعلمه»[2].

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإمارة، باب من قاتل للرياء والسمعة استحق النار، ٣ / ١٥١٣ ـ ١٥١٤ / رقم ١٩٠٥)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الزهد، باب ما جاء في الرياء والسمعة / رقم ٢٣٨٣)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الجهاد، باب من قاتل ليقال: فلان جريء، ٦ / ٢٣، ٢٤).

(٢) أخرجه الطبراني في «الصغير» (١ / ٣٠٥ / رقم ٥٠٧ ـ الروض الداني)، وابن عدي في «الكامل» (٥ / ١٨٠٧)، والبيهقي في «الشعب» (٢ / ٢٨٤ ـ ٢٨٥ / رقم ١٧٧٨)، والخطيب في «الكفاية» (٦ ـ ٧)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (١ / ١٦٢) من طريق عثمان البري عن سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً.

وإسناده ضعيف جدّاً، مداره على عثمان بن مقسم البري، قال الطبراني: «لم يروه عن المقبري إلا عثمان البرِّي»، وهو ضعيف جدّاً، واتّهمه ابن معين بالوضع، وألان الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٨٥) فيه الكلام بقوله بعد عزو الحديث للطبراني في «الصغير»: «وفيه عثمان البري، قال الفلاس: صدوق كثير الغلط، صاحب بدعة، ضعّفه أحمد والنسائي والدارقطني».

وضعف الحديث العراقي في «تخريجه لأحاديث الإحياء» (١ / ٣ و٣ / ٣٧٧)، والمنذري في «الترغيب والترهيب» (١ / ٧٨)، وابن حجر كما قال المناوي في «فيض القدير» (١ / ٥١٨)؛ إلا أنه لم يرتضِ حكم هٰؤلاء الحفاظ، فاستدرك عليهم بقوله: «لٰكن للحديث أصل أصيل»، وعزى للحاكم حديث ابن عباس بلفظ: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة من قتل نبيّاً، أو قتله نبي، أو قتل أحد والديه، والمصوّرون، وعالم لم ينتفع بعلمه».

قلت: أخرجه أبو القاسم الهمذاني في «فوائده» (١ / ١٩٦ / ١) ـ كما في «السلسلة الضعيفة» (رقم ١٦١٧) ـ من طريق عبدالرحيم أبي الهيثم عن الأعمش عن الشعبي عن ابن عباس مرفوعاً. =

ورُوي أنه عليه السلام كان يستعيذُ من علم لا ينفع[1].

وقالت الحكماء: «من حَجب الله عنه العلم؛ عذَّبه به على الجهل، وأشدُّ منه عذاباً من أقبل عليه العلمُ فأدبر عنه، ومن أهدى اللهُ إليه علماً فلم يعمل به»[2].

وقال معاذ بن جبل: «اعلموا ما شئتم أنْ تعلموا؛ فلن يأجُرَكم الله بعلمه حتى تعملوا»[3].

= قال شيخنا الألباني: «وهٰذا إسناد واه، آفته عبدالرحيم هٰذا، وهو ابن حماد الثقفي، قال العقيلي في «الضعفاء»: «حدث عن الأعمش مناكير، وما لا أصل له من حديث الأعمش»، ثم ساق له أحاديث ونقلها الذهبي عنه، ثم قال: «ولا أصل لها من حديث الأعمش»، ثم قال: «عبدالرحيم هٰذا شيخ واه، لم أر لهم فيه كلاماً، وهٰذا عجيب»».

ثم بيَّن أن الحديث ليس في «المستدرك» وقال: «وقد ثبت الحديث من رواية ابن مسعود مرفوعاً دون جملة الوالدين، وكذا جملة العالم... وهو مخرج في «الصحيحة» (رقم ٢٨١)».

قلت: **فالحديث المذكور ضعيف جدّاً مرفوعاً، ولٰكنه ثبت عن أبي الدرداء من قوله،** أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٨٢)، وابن المبارك في «الزهد» (رقم ٤٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٢٢٣)، وابن عبدالبر في «الجامع» (١ / ١٦٥) بإسناد رجاله ثقات.

(١) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب الذّكر والدّعاء، باب التّعوّذ من شرّ ما عمل، ٤ / ٢٠٨٨ / رقم ٢٧٢٢) مطولاً من حديث زيد بن أرقم مرفوعاً: «اللهم! إني أعوذ بك من علمٍ لا ينفع». وفي الباب عن عبدالله بن عمرو عند الترمذي في «الجامع» (أبواب الدّعوات، باب منه، ٥ / ٥١٩ / رقم ٤٣٨٢)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الاستعاذة، باب الاستعاذة من قلب لا يخشع، ٨ / ٢٥٥)، وتصدير المصنف للحديث بصيغة التمريض «روي» ليس بجيّد، **والحديث صحيح ثابت**، والله الموفق.

(٢) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (١٢١٤).

(٣) أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (رقم ٦٢) ـ ومن طريقه أبو داود في «الزهد» (رقم ١٩٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٢٣٦)، وابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (١ / ٦٩٣ / =

ورُوي أيضاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ، وفيه زيادة: «إنَّ العلماء همتهم الرعاية، وإن السفهاء همتهم الرواية»[1].

ورُوي موقوفاً أيضاً عن أنس بن مالك[2]، وعن عبدالرحمٰن بن غَنْم؛ قال: حدَّثني عشرةٌ من أصحاب رسول الله ﷺ، قالوا: كنا نتدارس العلم في مسجد قُباء؛ إذ خرج علينا رسول الله ﷺ؛ فقال: «تعلَّموا ما شئتم أنْ تعلَّموا؛ فلن يأْجركم الله حتى تعملوا»[3].

= رقم ١٢٢٧ ـ ط الجديدة) ـ، والدارمي في «السنن» (١ / ٨١)، وأحمد في «الزهد» (ص ١٨١) بإسناد رجاله ثقات إلى معاذ موقوفاً، وفيه انقطاع، يزيد بن جابر لم يدرك معاذاً.

(١) أخرجه الخطيب البغدادي في «اقتضاء العلم العمل» (رقم ٧، ٨)، و«التاريخ» (١٠ / ٩٤)، وابن عدي في «الكامل» (٢ / ٤٥٨ ـ ٤٥٩)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٢٣٦)، وابن الشجري في «أماليه» (١ / ٦٢) عن معاذ مرفوعاً، وله إسنادان، كل منهما ضعيف جدّاً، وفيه انقطاع في الأول بكر بن خنيس، وهو متروك، وحمزة النصيبي مثله، بل أشد؛ إذ هو متّهم بالوضع، وفي الآخر عثمان بن عبدالرحمٰن الجمحي، عامة ما يرويه مناكير؛ كما قال ابن عدي.

والزيادة التي في آخره «إن العلماء همتهم الرعاية. . .» إنما هي من قول الحسن؛ كما عند الخطيب في «الاقتضاء» (رقم ٣٩)، وأرسلها في رواية عند ابن عساكر (١٩ / ٧٨ / ٢)، وهي خطأ، ومدارها على أبي محمد الأطرابلسي، وهو مجهول.

(٢) أشار إليه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (١ / ٦٩٤ ـ ٦٩٥)، وأفاد أنه جاء عن أنس مرفوعاً وموقوفاً، وأسند الموقوف، وفيه وفي المرفوع عباد بن عبدالصمد، قال ابن حبان: «واهٍ، وله عن أنس نسخة أكثرها موضوعة».

وقال ابن عبدالبر إثر الموقوف: «وهو أولى من رواية من رواه مرفوعاً، وعباد بن عبدالصمد ليس ممن يحتج به، بل هو ممن لا يشتغل بحديثه؛ لأنه متفق على تركه وتضعيفه».

وأخرج الموقوف أبو الحسن بن الأخرم في «أماليه».

(٣) ذكره ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (١ / ٦٩٤ / رقم ١٢٢٨) عن مكحول عن عبدالرحمٰن بن غنم مثله، وقال ابن السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» (٦ / ٢٨٩): «لم أجد له إسناداً». وانظر: «إتحاف السادة المتقين» (١ / ٣٧٣).

وكان رجل يسأل أبا الدرداء؛ فقال له: كلُّ ما تسأل عنه تعمل به؟ قال: لا. قال: فما تصنع بازدياد حُجَّة الله عليك؟ (1).

وقال الحسن: «اعتبروا الناس بأعمالهم، ودَعوا أقوالهم؛ فإنَّ الله لم يدَع قولاً إلَّا جعل عليه دليلاً من عمل يصدّقه أو يكذّبه، فإذا سمعتَ قولاً حسناً؛ فرُويداً بصاحبه، فإنْ وافق قوله عمله؛ فنِعْمَ ونعمةَ عَين» (2).

وقال ابن مسعود: «إنَّ الناس أحسنوا القول كلهم، فمن وافق فعله قوله؛ [فذلك الذي أصاب حظَّه، ومن خالف فعله قوله] (3)؛ فإنما يُوبِّخ نفسه» (4).

وقال الثوري: «إنما يطلب الحديث ليُتَّقى به الله عز وجلّ، فلذلك فُضِّل على غيره من العلوم، ولولا ذلك كان كسائر الأشياء» (5).

وذكر مالك أنه بلغه عن القاسم بنِ محمد؛ قال: «أدركتُ الناس وما

---

(1) ذكره ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٣٢).

(2) أخرجه عبدالله بن المبارك في «الزهد» (رقم ٧٧)، ومن طريقه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٣٤)، وفيه يحيى بن المختار، قال عنه ابن حجر في «التقريب»: «مستور».

(3) ساقطة من الأصل، واستشكل الناسخ السياق؛ فكتب في الهامش: قوله: «يوبخ نفسه» كذا في النسخ!! وهو إمّا تحريف، أو مرتب على كلام نقص من هذه النسخ.

(4) قلت: وفي (خ): «يربح نفسه»!! أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (رقم ٧٥) - ومن طريقه الفسوي في «المعرفة والتاريخ»، وابن أبي الدنيا في «الصمت» (رقم ٦٢٧)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٣٣) -، ووكيع في «الزهد» (رقم ٢٦٦) - ومن طريقه أحمد في «الزهد» (٢ / ١٠٨)، والبخاري في «التاريخ الكبير» (٦ / ٤١٤ - ٤١٥) - من طريقين عن ابن مسعود، **أحدهما حسن**. وذكر ابن قتيبة في «عيون الأخبار» (٤ / ١٧٩) عن زبيد اليامي؛ قال: «أسكتتني كلمة ابن مسعود عشرين سنة. . .» وذكرها.

(5) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١١٥٢، ١١٥٩)، وأبو نعيم (٦ / ٣٦٢، ٣٦٦)، والبيهقي في «المدخل» (٤٧٠)، وتمام في «الفوائد» (٩٧ - روض)، والخطيب في «شرف أصحاب الحديث» (٢٩٨، ٢٩٩) **بإسنادٍ حسنٍ** بألفاظ، مضى واحد منها في (ص ٧٧).

يعجبهم القول، إنما يعجبهم العمل»[1]، والأدلة على هٰذا المعنى أكثر من أنْ تُحصى، وكل ذٰلك يُحقِّق أنَّ العلم وسيلة من الوسائل، ليس مقصوداً لنفسه من حيث النظر الشرعيّ، وإنما هو وسيلة إلى العمل، وكلُّ ما ورد في فضل العلم؛ فإنما هو ثابت للعلم من جهة ما هو مكلَّف بالعمل به[2].

فلا يقال: إنَّ العلم قد ثبت في الشريعة فضلُه، وإنَّ منازل العلماء فوق منازل الشهداء، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإنَّ مرتبة العلماء تَلي مرتبة الأنبياء، وإذا كان كذٰلك، وكان الدليل الدالّ على فضله مطلقاً لا مقيَّداً؛ فكيف يُنكَر أنه فضيلة مقصودة لا وسيلة؟ هٰذا وإن كان وسيلة من وجه؛ فهو مقصود لنفسه أيضاً، كالإيمان[3]؛ فإنه شَرط في صحة العبادات، ووسيلة إلى قَبولها، ومع ذٰلك؛ فهو مقصود لنفسه.

لأنـا نقول: لم يثبت فضلُه مطلقاً بل من حيث التوسل به إلى العمل، بدليل ما تقدَّم ذكره آنفاً، وإلاَّ؛ تعارضت الأدلة، وتناقضت الآيات والأخبار،

---

(١) أخرج ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ٢٠٦٢، ٢٠٦٣) عن ابن وهب؛ قال: «قال لي مالك: أدركتُ أهل هٰذه البلاد، وإنهم ليكرهون هٰذا الإكثار الذي في الناس اليوم». قال ابن وهب: «يريد المسائل».

قال: «وقال مالك: إنما كان الناس يفتون بما سمعوا وعلِموا، ولم يكن هٰذا الكلام في الناس اليوم».

(٢) تكلَّم ابن القيم عن العلم والعمل في مواطن عديدة من كتبه؛ منها: «إعلام الموقعين» (١ / ١٦٥ - ١٦٩ و٣ / ٣٩٤ و٢ / ١٥٨)، و«مفتاح دار السعادة» (٥٢ - ١٩٦، ١٧٥، ١٨٣، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ٣٠٤)، و«الداء والدواء» (٣)، و«المدارج» (٢ / ٦٠، ٢٩٣، ٤٦٤ - ٤٧٨ و٣ / ٢٦٠، ٣٠٢، ٣٢٥)، و«روضة الطالبين» (٦٨، ١٥٦، ١٩٥، ٣٠٥)، و«البدائع» (٢ / ٦٢)، و«الزاد» (١ / ١٥٢)، و«الصواعق» (١ / ٩٣ - ٩٦)، و«طريق الهجرتين» (٦١٨).

(٣) في الأصل: «المقصود لنفسه كالإيمان أيضاً».

وأقوال السلف الأخيار؛ فلا بد من الجمع بينها، وما ذُكر آنفاً شارحٌ لما ذُكر في فضل العلم والعلماء، وأما الإيمان؛ فإنه عمل من أعمال القلوب، وهو التصديق، وهو ناشىء عن العلم، والأعمال قد يكون بعضُها وسيلةً إلى البعض، وإنْ صح أنْ تكون مقصودةً في أنفسها، أما العلم؛ فإنه وسيلة، وأعلى ذٰلك العلم بالله، ولا تصح به فضيلة لصاحبه حتى يصدِّق بمقتضاه، وهو الإيمان بالله.

فإن قيل: هٰذا متناقض؛ فإنه لا يصح العلم بالله مع التكذيب به.

قيل: بل[1] قد يحصل العلم مع التكذيب[2]؛ فإنَّ الله قال في قوم: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤].

وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦].

وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمُ ۘ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٢٠].

فأثبت لهم المعرفة بالنبيِّ ﷺ، ثم بيَّن أنهم لا يؤمنون، وذٰلك مما يوضح أنَّ الإيمان غير العلم؛ كما أنَّ الجهل مُغايِرٌ للكفر.

نعم، قد يكون العلم فضيلةً، وإنْ لم يقع العمل به على الجملة، كالعلم بفروع الشريعة والعَوارض الطارئة في التكليف، إذا فُرض أنها لم تقع في

---

(١) في (خ): «بلى».

(٢) يرى بعض أهل العلم أن المعتبر في الإيمان هو التصديق اللغوي، وهو بعينه التصديق المنطقي؛ كما قال السيد في حواشي شرح «التلخيص»؛ أن المنطقي إنما يبين ما هو في العرف واللغة، وذهب فريق إلى أن التصديق اللغوي ـ وهو الشرعي ـ أخص منَ التصديق المنطقي؛ إذ يزيد عليه بقيد الاختيار والتسليم، وهٰذا ما جرى عليه المصنف في هٰذا المقدمة. (خ).

الخارج؛ فإنَّ العلمَ بها حسن، وصاحبُ العلم مُثابٌ عليه وبالغٌ مبالغ العلماء، لٰكن من جهة ما هو مظنَّة الانتفاع عند وجود محلِّه، ولم يُخرجه ذٰلك عن كونه وسيلة، كما أنَّ في تحصيل الطهارة للصلاة فضيلة وإنْ لم يأْتِ وقتُ الصلاة بعد، أو جاء ولم يمكنه أداؤها لعذر، فلو فُرض أنه تطهَّر على عزيمةِ أنْ لا يُصلي؛ لم يَصح له ثواب الطهارة، فكذٰلك إذا علم على أنْ لا يعملَ؛ لم ينفعه علمُه، وقد وجدنا وسمعنا أنَّ كثيراً من اليهود والنصارى يعرفون دين الإسلام، ويعلمون كثيراً من أُصوله وفروعه، ولم يكن ذٰلك نافعاً لهم مع البقاء على الكفر[1] باتفاق أهل الإسلام.

فالحاصل أنَّ كلَّ علمٍ شرعيٍّ ليس بمطلوب إلا من جهة ما يُتوسَّل به إليه، وهو العمل.

فصل

ولا يُنكِر فضل العلم في الجملة إلا جاهل، ولٰكن له قصد أصليٌّ وقصد تابع.

فالقصد الأصليُّ ما تقدم ذكره.

وأما التابع؛ فهو الذي يذكره الجمهور من كون صاحبه شريفاً، وإنْ لم يكن في أصله كذٰلك، وأنَّ الجاهل دنيءٌ، وإنْ كان في أصله شريفاً، وأنَّ قوله نافذ في الأشعار والأَبْشار[2] وحكمه ماض[3] على الخَلْق وأنَّ تعظيمه واجبٌ على جميع المكلَّفين، إذ قام لهم مقام النَّبيِّ؛ لأنَّ العلماء ورثة الأنبياء، وأنَّ

(١) كالمستشرقين والمتخصصين من الكافرين في علوم الشريعة، وهو مشهور معلوم هٰذه الأيام.

(٢) أي: البشر. انظر: «لسان العرب» (ب ش ر).

(٣) في (ط): «قاض».

العلم جمالٌ ومال ورتبة لا توازيها رتبة، وأهله أحياء أبدَ الدهرِ، . . . إلى سائر ما له في الدنيا من المناقب الحَميدة، والمآثر الحسنة، والمنازل الرفيعة؛ فذلك كله غيرُ مقصود من العلم شرعاً، كما أنه غيرُ مقصود من العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، وإن كان صاحبه[1] يناله.

وأيضاً؛ فإن في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة[2]؛ إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم والحَوز له، ومحبةُ الاستيلاء قد جُبلت عليها النفوس، ومُيِّلت[3] إليها القلوب، وهو مطلبٌ خاص، برهانه التَّجربة التَّامة والاستقراء العام؛ فقد يُطلب العلم للتفكُّه به، والتلذُّذ بمحادثته، ولا سيَّما العلوم التي للعقول فيها مجال، وللنَّظر في أطرافها مُتَّسعٌ، ولاستنباط المجهول من المعلوم فيها طريق متَّبعٌ.

ولٰكن كلُّ تابع من هٰذه التوابع؛ إما أن يكون خادماً للقصد الأصلي، أوْ لا.

فإن كان خادماً له؛ فالقصد إليه ابتداءً صحيح، وقد قال تعالى في معرض المدح: ﴿وَٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَٰجِنَا وَذُرِّيَّٰتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ [الفرقان: ٧٤].

وجاء عن بعض السلف الصالح: اللهم اجعلني من أئمة المتقين، وقال عمر لابنه حين وقع في نفسه أنَّ الشجرة التي هي مثَل المؤمن النخلة: «لأن

---

(١) في (ط): «صاحبها».

(٢) ذهبت طائفة من الحكماء إلى أن اللذة الدنيوية محصورة في المعارف، وقالوا: ما يتوهم من لذة حسية كقضاء شهوتي البطن والفرج، أو خيالية كالازدهاء بالرئاسة والاستعلاء؛ فهو دفع ألم فقط؛ فالأولى دفع ألم الجوع والعطش ودغدغة المني لأوعيته، والثانية دفع ألم القهر والغلبة. (خ).

(٣) في (م): «مالت».

تكون قلتَها أحبُّ إليَّ من كذا وكذا»[1].

وفي القرآن عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: ٨٤].

فكذٰلك إذا طلبه لما فيه من الثواب الجزيل في الآخرة، وأشباه ذٰلك.

وإن كان غيرَ خادم له؛ فالقصد إليه ابتداء غير صحيح، كتعلُّمه رياء، أو ليُماري به السفهاء، أو يُباهي به العلماء، أو يستميل به قلوب العباد، أو لينال من دنياهم، أو ما أشبه ذٰلك؛ فإنَّ مثل هٰذا إذا لاح له شيء مما طَلب زهِدَ في التعلُّم، ورغبَ في التقدُّم، وصعب عليه إحكام ما ابتدأ فيه، وأَنِفَ من الاعتراف بالتقصير؛ فرضي بحاكم عقله، وقاس بجهله؛ فصار ممن سُئل فأفتى بغير علم؛ فضَلَّ وأضلَّ، أعاذنا اللهُ من ذٰلك بفضله.

وفي الحديث: «لا تَعلَّموا العلم لتُباهوا به العلماء، ولا لتُماروا به السفهاء، ولا لتحتازوا به المجالس، فمن فعل ذٰلك؛ فالنار النار»[2].

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب الحياء في العلم، ١ / ٢٢٩ / رقم ١٣١، وكتاب الأدب، باب ما لا يستحى من الحقّ للتفقّه في الدين، ١٠ / ٥٢٣ ـ ٥٢٤ / رقم ٦١٢٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صفات المنافقين، باب مثل المؤمن مثل النخلة، ٤ / ٢١٦٤ ـ ٢١٦٥ / رقم ٢٨١١)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣١، ٦١، ١١٥) عن ابن عمر رضي الله عنهما.

قال (م): «كان ابن عمر حَدَثاً؛ فاستحيا أن يذكر ما جال بخاطره».

(٢) أخرجه ابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب الانتفاع بالعلم والعمل به، ١ / ٩٣ / رقم ٢٥٤)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٩٠ ـ موارد)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٨٦)، والآجرّي في «أخلاق العلماء» (ص ١٠٠)، والخطيب في «الجامع» (١ / ٨٦ ـ ٨٧)، وابن عبدالبر في «الجامع» (١ / ١٨٧) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه، وصححه الحاكم والمنذري في «الترغيب والترهيب» (١ / ١١٦)، وقال البوصيري في «زوائد ابن ماجه» (١ / ١١١): «هٰذا إسناد رجاله ثقات على شرط مسلم»؛ فهو صحيح.

وقال: «من تعلَّم علماً مما يُبتغى به وجه الله، لا يتعلمه إلا ليصيب به غرضاً من الدنيا؛ لم يجد عَرف الجنة يوم القيامة»[1].

وفي بعض الحديث: سئل عليه السلام عن الشهوة الخفيَّة؛ فقال: «هو الرجل يتعلَّم العلم يُريد أن يُجلَس إليه»[2] الحديث.

وفي القرآن العظيم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَشۡتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ إِلَّا ٱلنَّارَ﴾ [الآية] [البقرة: ١٧٤].

والأدلة في المعنى كثيرة.

* * * * *

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب العلم، باب في طلب العلم لغير الله، ٣ / ٣٢٣ / رقم ٣٦٦٤)، وابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب الانتفاع بالعلم والعمل به، ١ / ٩٢ - ٩٣ / رقم ٢٥٢)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٣٨)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٨٥)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٨٩ - موارد)، والآجرِّي في «أخلاق العلماء» (ص ١٠٧)، والخطيب في «اقتضاء العلم العمل» (رقم ١٠٢)، و«تاريخ بغداد» (٥ / ٣٤٧ و٨ / ٧٨)، و«الجامع» (١ / ٨٤)، وابن عبدالبر في «الجامع» (١ / ١٩٠) بسندٍ صحيح، وصححه الذهبي في «الكبائر» (ص ١٢٠ - بتحقيقي).

قال الحاكم: «هذا حديث صحيح، سنده ثقات، رواته على شرط الشيخين، ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي في «التلخيص»، وهو كما قالا.

(٢) أخرجه الديلمي في «الفردوس»، وقال ابن حجر: «وفيه إبراهيم بن محمد الأسلمي متروك»، قاله المناوي في «فيض القدير» (١ / ١٨٩).

المقدمة الثامنة

العلم الذي هو العلم المعتَبر شرعاً ـ أعني الذي مدح اللهُ ورسوله [ﷺ] أهلَه على الإطلاق ـ هو العلمُ الباعثُ على العمل، الذي لا يُخلّي صاحبَه جارياً مع هواه كيفما كان، بل هو المقيِّدُ لصاحبه بمقتضاهُ، الحاملُ له على قوانينه طوعاً أو كرهاً، ومعنى هٰذه الجملة أنَّ أهلَ العلم في طلبه وتحصيله على ثلاث مراتب[1]:

المرتبة الأولى: الطَّالبون له ولَمَّا يحصلوا على كماله بعد، وإنما هم في طلبه في رتبة التقليد، فهٰؤلاء إذا دخلوا في العمل به؛ فبمقتضى الحَمل التكليفيّ، والحثِّ الترغيبي والترهيبي، وعلى مقدار شدَّة التصديق يخفُّ ثقل التكليف؛ فلا يَكتفي العلم ها هنا بالحمل دون أمرٍ آخر خارجَ مَقُوله؛ من زجرٍ، أو قصاص، أو حدٍّ، أو تعزير، أو ما جرى هٰذا المجرى، ولا احتياج ها هنا إلى إقامة برهان على ذٰلك؛ إذ التَّجربة الجارية في الخلق قد أعطت في هٰذه المرتبة برهاناً لا يحتمل متعلَّقه النقيضَ بوجه.

والمرتبة الثانية: الواقفون منه على براهينه، ارتفاعاً عن حَضيض التَّقليد

---

(١) تكلم ابن تيمية نحو ما عند المصنف في مواطن من «مجموع الفتاوى»، منها: (٥ / ٢٧٠، ٢٧٤، ٣ / ٣٠ ـ ٣٤ و٤ / ٣٦ ـ ٣٩).

المجـرد، واستبصـاراً فيه، حسبمـا أعـطاه شاهدُ النَّقل، الذي يصدِّقه العقلُ تصـديقـاً يطمئن إليه، ويعتمـد عليه؛ إلا أنـه بَعدُ منسوب إلى العقل لا إلى النَّفس، بمعنى أنـه لم يَصِـر كالـوصف الثَّـابت للإنسان؛ وإنما هو كالأشياء المكتسبة، والعلوم المحفوظة، التي يتحكم عليها العقلُ، و[عليه][1] يعتمد في استجلابها، حتى تصير من جملة مُودَعاته، فهٰؤلاء إذا دخلوا في العمل؛ خفَّ عليهم خِفَّة أُخرى زائدة على مجرَّد التَّصديق في المرتبة الأولى، بل لا نسبة بينهما[2]؛ إذ هٰؤلاء يأْبى لهم البرهانُ المصدَّق أن يكذبوا، ومن جملة التكذيب الخفي؛ العملُ على مخالفة العلم الحاصل لهم، ولٰكنهم حين لم يَصِرْ لهم كالوصف، ربما كانت أوصافهم الثابتة من الهوى والشهوة الباعثة الغالبة أقوى الباعثين؛ فلا بد من الافتقار إلى أمر زائد من خارج، غير أَنه يَتَّسع في حقهم؛ فلا يُقتصـر فيه على مجـرد الحـدود والتعـزيرات، بل ثَم أمور أُخر كمحاسن العادات، ومطالبة المراتب التي بلغوها بما يليق بها، وأشباه ذٰلك.

وهٰذه المرتبة أيضاً يقوم البرهانُ عليها من التجربة، إلا أَنها أخفى مما قبلهـا، فيحتـاج إلى فضل نظر موكول إلى ذوي النباهة في العلوم الشرعية، والأخذ في الاتصافات السلوكية.

والمرتبة الثالثة: الذين صار لهم العلم وصفاً من الأوصاف الثابتة، بمثابة الأمور البديهية في المعقولات الأول، أو تُقاربها، ولا يُنظر إلى طريق حصولها؛

---

(١) ساقطة من الأصل.

(٢) لو عقدنا موازنة بين علماء السلف وعلماء العصور المتأخرة؛ لوجدنا الفرق بينهما من جهة الورع والقيام بفريضة الإرشاد واضحاً جليّاً، ولم يكن هٰذا التفاضل فيما أحسب إلا لأن علماء السلف لا يقنعون بتصور الأحكام العملية حتى ينفذوا منها إلى معرفة أسرارها وأدلتها، وبعد أن كانت هٰذه الحجـة تتـدفق بسـالكيهـا تدفق السيل الجـرار؛ ضرب التقليد الصلب أطنابه في النفوس، وأصبحت الرابطة بين العلم والعمل واهية. (خ). قلت: انظر تفصيل ذٰلك عند ابن رجب في «فضل علم السلف على الخلف».

فإنَّ ذٰلك لا يُحتاج إليه، فهٰؤلاء لا يُخلِّيهم العلم وأهواءَهم إذا تبيَّن لهم الحقُّ، بل يرجعون إليه رجوعَهم إلى دواعيهم البشرية، وأوصافهم الخَلقية[1]، وهٰذه المرتبة هي المترجم لها.

والدليل على صحتها من الشريعة كثير؛ كقوله تعالى:

﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ﴾ [الزمر: ٩].

[ثم قال][2]: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ الآية [الزمر: ٩].

فنسب هٰذه المحاسن إلى أُولي العلم من أجل العلم، لا من أجل غيره.

وقال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ﴾ [الزمر: ٢٣].

والذين يخشَون ربَّهم هم العلماء، لقوله: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ﴾ [فاطر: ٢٨].

وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾ الآية [المائدة: ٨٣].

ولمَّا كان السَّحَرةُ قد بلغوا في علم السحر مبلغ الرُّسوخ فيه، وهو معنى هٰذه المرتبة؛ بادروا إلى الانقياد والإيمان حين عرفوا من علمهم أنَّ ما جاء به موسى عليه السلام حقٌّ، ليس بالسحر ولا الشعوذة، ولم يمنعهم من ذٰلك التخويفُ ولا التعذيبُ الذي توعَّدهم به فرعون[3].

---

(١) في الأصل: «الخليقية».

(٢) ليست موجودة في الأصل.

(٣) مبادرة السحرة إلى الانقياد والإيمان تستند مباشرة إلى تحققهم في العلم بصدق موسى عليه السلام وصحة رسالته؛ فهي أثر من آثار هٰذا العلم المترتب على مشاهدة المعجزة وتمييزهم =

وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣].

فحصر تعقُّلَها في العالمين، وهو قَصْدُ الشارع من ضرب الأمثال.

وقال: ﴿۞ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ﴾ [الرعد: ١٩].

ثم وصف أهل العلم بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ٢٠].

إلى آخر الأوصاف، وحاصلُها يرجع إلى أنَّ العلماء هم العاملون.

وقال في أهل الإيمان ـ والإيمانُ من فوائد العلم ـ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ...﴾ إلى أن قال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: ٢ ـ ٤].

ومن هنا قَرَن العلماءَ في العمل بمقتضى العلم بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون؛ فقال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: ١٨].

فشهادةُ الله تعالى وَفْق علمه[1] ظاهرةُ التوافق؛ إذ التخالف مُحال، وشهادةُ الملائكة على وَفْقِ ما علموا صحيحة؛ لأنهم محفوظون من المعاصي، وأولوا العلم أيضاً كذٰلك من حيث حُفظوا بالعلم، وقد كان الصحابةُ رضي الله عنهم إذا نَزلت عليهم آية فيها تخويف أحزنهم[2] ذٰلك وأقلقهم، حتى يسألوا

= بينها وبين ما هو سحر، وهٰذا التمييز الذي أومض في قلوبهم بسرعة هو الناشىء عن رسوخهم في علم السحر. (خ).

(١) أجرى الشهادة على ظاهرها، والمفسرون يقولون: إنها بمعنى إقامة الأدلة ونصب الدلائل في الكون على ذٰلك؛ فشهد بمعنى أقام ما يدل عليه: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾. (د). وفي (ط): «على وفق علمه».

(٢) في الأصل: «أحزنتهم».

النبيَّ ﷺ؛ كنزول(1) آية البقرة: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ...﴾ الآية [البقرة: ٢٨٤].

وقوله(2): ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ...﴾ الآية [الأنعام: ٨٢].

وإنما القلق والخوف من آثار العلم بالمنزَّل(3).

---

(1) أخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلِّف إلا ما يطاق، ١ / ١١٥ - ١١٦ / رقم ١٢٥) - واللفظ له -، وأحمد في «المسند» (٢ / ٤١٢)، وابن جرير في «التفسير» (٣ / ١٤٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال:

لما نزلت على رسول الله ﷺ: **﴿لله ما في السماوات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير﴾**؛ قال: فاشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، فأتوا رسول الله ﷺ، ثم بركوا على الركب، فقالوا: أي رسول الله! كلفنا من الأعمال ما نطيق، الصلاة والصيام والجهاد والصدقة، وقد أُنزلت عليك هذه الآية، ولا نطيقها. قال رسول الله ﷺ: «أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا؟ بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير». قالوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير. فلما اقترأها القوم ذلت بها ألسنتهم، فأنزل الله في إثرها: **﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير﴾**. فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى؛ فأنزل الله عز وجل: **﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾**. قال: «نعم». **﴿ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا﴾**. قال: «نعم». **﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾**. قال: «نعم». **﴿واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾**. قال: «نعم».

(2) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب **﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظُلم﴾**، ٨ / ٢٩٤ / رقم ٤٦٢٩) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه؛ قال: «لما نزلت: **﴿ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾**، قال أصحابُه: وأيُّنا لم يظلم؟ فنزلت: **﴿إنَّ الشِّرك لظلم عظيم﴾**.

(3) لأنه لما كان علمهم علماً ملجئاً لهم إلى الجري على مقتضاه طوعاً أو كرهاً، وعرفوا =

والأدلة أكثر من إحصائها هنا، وجميعها يدلُّ على أنَّ العلم المعتبرَ هو الملجىء إلى العمل به.

فإن قيل: هٰذا غير ظاهر من وجهين:

أحـدهمـا: إنَّ الرسوخَ في العلم؛ إما أن يكون صاحبه محفوظاً به من المخالفة، أو لا.

فإنْ لم يكن كذٰلك؛ فقد استوى أهلُ هٰذه المرتبة مع مَن قبلهم، ومعناه أنَّ العلمَ بمجرَّده غيرُ كافٍ في العمل به، ولا مُلجىء إليه.

وإن كان محفوظاً به من المخالفة؛ لزم أنْ لا يَعصي العالمُ إذا كان من الـرَّاسخين فيه، لٰكن العلمـاء تقـع منهم المعـاصي، ما عدا الأنبياء عليهم السَّلام، ويشهـدُ لهٰـذا في أعلى الأمـور قولهُ تعالى في الكفار: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤].

وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦].

وقال: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ﴾ [المائدة: ٤٣].

وقال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنْ خَلَـٰقٍ﴾.

ثم قال: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢].

= أنهم قد يحصل منهم ما ليس على مقتضاه لأنه فوق الطاقة البشرية، فلا يكون لهم الأمن من غضب الله كما في الآية الثانية، ولا بد من حسابهم عليه كما في الآية الأولى؛ حصل لهم القلق إلى أن فهموا ما يزيله عنهم. (د).

وسائر ما في هٰذا المعنى؛ فأثبتَ لهم المعاصي والمخالفات مع العلم، فلو كان العلم صادّاً عن ذٰلك؛ لم يقع.

والثاني: ما جاء من ذمٍّ العلماء السوء، وهو كثير، ومن أشدِّ ما فيه قوله عليه السلام: «إنَّ أشدَّ الناس عذاباً يوم القيامة عالمٌ لم ينفعْه الله بعلمه»[1].

وفي القرآن: ﴿ ۞ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ [البقرة: ٤٤].

وقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ ﴾ الآية [البقرة: ١٥٩].

وقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ الآية [البقرة: ١٧٤].

وحديثُ الثلاثة الذين هم أوَّل من تُسعَّر بهم النارُ يوم القيامة[2]، والأدلة فيه كثيرة، وهو ظاهرٌ في أنَّ أهل العلم غيرُ معصومين بعلمهم، ولا هو مما يمنعهم عن إتيان الذنوب؛ فكيف يقال: إنَّ العلم مانع من العصيان؟!

فالجوابُ عن الأول: أنَّ الرسوخَ في العلم يأْبى أنْ يُخالفه بالأدلة المتقدمة، وبدليل التجربة العادية؛ لأن ما صارَ كالوصف الثابت لا يتصرَّف صاحبه إلا على وَفْقه اعتياداً[3]، فإن تخلَّف؛ فعلى أحد ثلاثة

(١) مضى تخريجه (ص ٧٩)، والصواب أنه من قول أبي الدرداء؛ كما بيَّنَّاهُ هناك.

(٢) مضى تخريجه (ص ٧٨)، وأخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ١٩٠٥).

(٣) من طبيعة العالم الراسخ أن يتدفق غيرة على الحقائق والمصالح حتى يبلغ به التفاني في حب إقامتها أن يكافح الرئيس المستبد حيث حاول العبث بها، ولا يعبأ بما يسومه به من اضطهاد وأذى، ومما يصلح مثلاً لهٰذا أن الملك إسماعيل صاحب دمشق خان السلطان نجم الدين الأيوبي واتفق مع الإفرنج على أن يسلم إليهم في مقابلة نجدتهم له صيداء وغيرها من الحصون؛ فقام في =

أوجه[1]:

الأول: مجرَّد العناد، فقد يُخالَف فيه مقتضى الطبع الجبلّي؛ فغيره أولى، وعلى ذٰلك دلَّ قوله تعالى: [﴿ وَجَحَدُوا۟ بِهَا ﴾ الآية [النمل: ١٤]، وقوله تعالى][2]: ﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ [فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ][3] ﴾ [البقرة: ١٠٩] وأشباه ذٰلك.

والغالبُ على هٰذا الوجه أنْ لا يقع إلا لغلبة هوى، من حبِّ دنيا أو جاه أو غير ذٰلك، بحيث يكون وصفُ الهوى قد غمرَ القلبَ، حتى لا يعرف معروفاً ولا يُنكر منكراً.

والثاني: الفَلتاتُ الناشئة عن الغَفلات التي لا ينجو منها البشر؛ فقد يصير العالمُ بدخول الغفلة غيرَ عالم، وعليه يدلُّ ـ عند جماعة ـ قولُه تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ ﴾[4] الآية [النساء: ١٧].

= وجهه الإمام عز الدين بن عبدالسلام بالإنكار البالغ، واحتمل في سبيل مصارعة الباطل الاعتقال وما كان يشهره عليه ذٰلك الملك من ضروب التهديد والإرهاب إلى أن تخلص إلى الديار المصرية. (خ).

(١) علل شيخ الإسلام ابن تيمية مردَّ هٰذا الأمر إلى الإرادة الجازمة والعلم التَّامّ، وأنه كلما قلّ العلمُ التام، وضعفت الإرادة الجازمة؛ ضعف العمل، إذ هما المؤثر الفعَّال، وفصَّل ذٰلك بتفصيلٍ حسنٍ وافٍ في كتابه «الحسنة والسيئة» وغيره.

(٢) ليست في الأصل.

(٣) زيادة من الأصل.

(٤) ذهب جماعة من المفسرين إلى تأويل آخر؛ فحملوا الجهالة في الآية على معنى السفه وارتكاب ما لا يطابق الحكمة، والأقرب في النظر إبقاؤها على حقيقتها، والمراد عدم العلم بكنه =

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١].

ومثل هٰذا الوجه لا يَعترض على أصل المسألة؛ كما لا يعترض نحوهُ على سائر الأوصاف الجبلِّية؛ فقد لا تُبصر العينُ، ولا تَسمع الأذن، لغلبة فكْرٍ أو غفلة أو غيرهما؛ فترتفع في الحال منفعةُ العين والأذن حتى يُصاب[1]، ومع ذٰلك لا يُقال: إنَّه غيرُ مَجْبُولٍ على السمع والإبصار؛ فما نحن فيه كذٰلك.

والثالث: كونه ليس من أهل هٰذه المرتبة؛ فلم يصر العلمُ له وصفاً، أو كالوصف مع عدِّه من أهلِها، وهٰذا يرجعُ إلى غلط في اعتقاد العالم في نفسه، أو اعتقاد غيره فيه، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيۡرِ هُدٗى مِّنَ ٱللَّهِۚ﴾ [القصص: ٥٠].

وفي الحديث: «إنَّ اللهَ لا يقبض العلمَ انتزاعاً ينتزعه من الناس ـ إلى أن قال ـ: اتخذ الناسُ رؤساءً جُهالاً، [فسئلوا، فأَفتَوا بغير علم][2]؛ فضلُّوا وأَضلُّوا[3]».

= الخاتمة السيئة والعقوبة التي تلحق مرتكب المعصية؛ إذ لو تبصر الهاجم على خرق سياج العفة والعدالة بارتكاب المآثم، وتمثل أمام عينيه ما يحيط به من الخزي والشقاء؛ لملك داعية الهوى، وأحجم عن مواطن اللذائذ الفانية غير مأسوف عليها. (خ).

(١) أي: فيصاب بسقطة في وَهْدة لأنه لم يبصرها، أو تؤذيه دابة أو غيرها لم يسمع حركتها أو صوتها من بُعد فيتقيها، كلُّ هٰذا من غفلةٍ طرأت على غير مقتضى طبيعته؛ فكذٰلك فلتات العالم. (د).

(٢) ليست في الأصل.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، ١ / ١٩٤ / رقم ١٠٠)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان» (٤ / ٢٠٥٨ / رقم ٢٦٧٣) عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما. =

وقوله: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين[1] فرقة، أَشدُّها فتنة على أمتي الذين يَقيسون الأمورَ بآرائهم[2]» الحديث، فهٰؤلاء وَقعوا في المخالفة بسبب ظنٍّ

= وقد أسهبتُ في تخريجه في تعليقي على «الأوهام التي في مدخل أبي عبدالله الحاكم» (ص ٥٥ ـ ٥٨)؛ فانظره هناك إنْ أردتَ الاستزادة، والله الهادي.

(١) لا يقدح في هٰذا الحديث أن الفرق الأصلية لم يبلغ عددها هٰذا الحد، والفرق الفرعية تتجاوزه؛ إذ يكفي في صحته أن تبلغ الفرق الإسلامية هٰذا المقدار ولو في بعض الأزمنة، وقد بلغته بلا ريب، وساقها العلامة عضد الدين في خاتمة كتاب «المواقف» بتفصيل. (خ).

قلت: أحصى هٰذه الفِرَق البغدادي في كتابه «الفَرق» (ص ٢٥)، وخلط بين الفرق الخارجة عن الإسلام والداخلة فيه مع ابتداع، وذكر ما يزيد على ثمانين فرقة، وقال: «فهٰذه ثنتان وسبعون»، مع ملاحظة أن فرقاً كثيرة نشأت بعد البغدادي لو عايشها لأدخلها في حسابه.

(٢) أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٨ / ٩٠)، وفي «مسند الشاميين» (رقم ١٠٧٢)، وابن عدي في «الكامل» (٧ / ٢٤٨٣)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٤٣٠)، والبزّار في «المسند» (رقم ١٧٢ ـ زوائده)، والخطيب في «تاريخ بغداد» (١٣ / ٣٠٧ ـ ٣٠٨)، و«الفقيه والمتفقّه» (١ / ١٧٩ ـ ١٨٠)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٢٠٧)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ٨٣)، وابن بطة في «الإبـانة» (رقم ٨١٣)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٦٧٣)، وابن حزم في «إبطال القياس» من طرق عن نعيم بن حمـاد عن عيسى بن يونس عن حريز بن عثمـان الـرحبي عن عبدالرحمٰن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف بن مالك الأشجعي مرفوعاً.

والحديث ضعيف، وأشار إلى ذٰلك المصنف بقوله: (٥ / ١٤٧): «ذكره ابن عبدالبر بسندٍ لم يرضه». ثم قال: «وإنْ كان غيرُه قد هوّن الأمر فيه».

قلت: الحديث ضعيف، آفته نعيم بن حماد، وقد تكلّم الحفاظ فيه بسببه، قال ابن عدي: «وهٰذا إنما يعرف بنعيم بن حماد، رواه عن عيسى بن يونس، فتكلّم الناس بجرّاهُ، ثم رواه رجلٌ من أهل خراسان، يقال له: الحكم بن المبارك، يُكنَّى أبا صالح، يقال له (الخواشتي)، ويقال: إنه لا بأس به، ثم سرقه قوم ضعفاء ممن يعرفون بسرقة الحديث؛ منهم: عبدالوهاب بن الضحاك، والنضير بن طاهر، وثالثهم سويد الأنباري». وقال البيهقي عقبه: «تفرد به نعيم بن حماد، وسرقه عنه جماعة من الضعفاء، وهو منكر، وفي غيره من أحاديث الصحاح الواردة في معناه كفاية، وبالله =

«الجهل عِلْماً؛ فليسوا من الراسخين في العلم، ولا ممن صار لهم كالوصف، وعند ذلك لا حفظ[1] لهم في العلم؛ فلا اعتراض بهم.

= التوفيق».

وقال ابن عبدالبر: «هذا عند أهل العلم بالحديث حديث غير صحيح، حملوا فيه على نعيم ابن حماد، وقال أحمد بن حنبل ويحيى بن معين: حديث عوف بن مالك هذا لا أصل له، وأما ما روي عن السلف في ذم القياس؛ فهو عندنا قياس على غير أصل أو قياس يرد به الأصل».

قلت: مراد أحمد ويحيى هذا الحديث بلفظه المذكور، وفيه ذكرٌ وذمٌّ للقياس، وإلا؛ فقد أخرج ابن ماجه في «السنن» (رقم ٣٩٩٢)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٦٣)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (رقم ١٤٩) بسندٍ جيد من حديث عوف بن مالك مرفوعاً: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة؛ فواحدة في الجنة، وسبعين في النار، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة؛ فواحدة في الجنة، وإحدى وسبعين في النار، والذي نفسي بيده؛ لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة؛ فواحدة في الجنة، وثنتين وسبعين في النار». قيل: يا رسول الله! من هم؟ قال: «هم الجماعة».

وأخرجه من حديثه أيضاً الحاكم في «المستدرك» (١ / ١٢٨ ـ ١٢٩) من طريق أخرى، ولكن فيها كثير بن عبدالله المزني، لا تقوم به الحجة.

ولحديث عوف باللفظ السابق ـ وليس بلفظ المصنف ـ شواهد عديدة من حديث أبي هريرة ومعاوية وأنس وعبدالله بن عمرو، وقد صححه جمع من الحفاظ؛ كما بيَّن ذلك بتطويلٍ وتحقيق متين شيخنا الألباني ـ فسح الله مدته ـ في «السلسلة الصحيحة» (رقم ٢٠٣، ٢٠٤).

وقد ضعّف حديث عوف ـ بلفظ المصنف ـ الزركشي فقال في «المعتبر»(ص٢٢٧): «هذا حديث لا يصح، مداره على نُعيم بن حماد، قال الحافظ أبو بكر الخطيب في «تاريخه» (١٣ / ٣١١): بهذا الحديث سقط نعيم بن حماد عند كثير من أهل الحديث، وكان يحيى بن معين لا ينسبه إلى الكذب، بل إلى الوهم، وقال النسائي: ليس بثقةٍ. وقال أبو زرعة: قلتُ ليحيى بن معين في حديث نعيم هذا وسألته عن صحته؛ فأنكره. قلتُ له: من أين يؤتى؟ قال: شبه له. وقال محمد ابن علي بن حمزة المروزي: سألت يحيى بن معين عن هذا الحديث، قال: ليس له أصل. قلت: فنُعيم بن حماد؟ قال: نُعيم ثقة. قلت: كيف يحدّث ثقة بباطلٍ؟ قال: شُبِّه له».

(١) في (م): «حظٌّ».

فأما مَن خَلا عن هٰذه الأوجه الثلاثة؛ فهو الداخل تحت حفظ العلم، حسبما نَصَّتْهُ الأدلةُ، وفي هٰذا المعنى من كلام السلف كثير.

وقد رُوي عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «إن لكل شيء إقْبالاً وإدْباراً، وإنَّ لهٰذا الدين إقبالاً وإدباراً، وإنَّ من إقبال هٰذا الدين ما بعثني الله به؛ حتى إنَّ القبيلة لتتفقَّه من عند أسْرها (أو قال: آخرها)، حتى لا يكون فيها إلا الفاسقُ أو الفاسقان؛ فهما مَقْمُوعان ذليلان، إنْ تكلَّما أو نطقَا؛ قُمعا وقُهِرا واضطُهدا»[1] الحديث.

وفي الحديث: «سيأتي على أُمتي زمانٌ يكثر القُرَّاءُ، ويَقِلُّ الفُقهاء، ويُقبض العلم، ويكثر الهَرْج ـ إلى أن قال ـ: ثم يأتي من بعد ذٰلك زمانٌ يقرأ القرآنَ رجالٌ من أمتي لا يُجاوز تراقيَهم، ثم يأتي من بعد ذٰلك زمانٌ يُجادل المنافق المشرك بمثل ما يقول»[2].

---

(١) أخرجه الطبراني في «الكبير» (٨ / ٢٣٤ / رقم ٧٨٠٧)، والهروي في «ذم الكلام» (ص ١٥٧)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٠٢٦، ١٠٢٨)، وابن السني وأبو نعيم ـ كما في «كشف الخفاء» (٢/ ١٩٢ /رقم ٢٠٧٠) ـ من طريق علي بن يزيد الألهاني عن القاسم عن أبي أُمامة مرفوعاً، وإسناده ضعيف؛ لضعف علي بن يزيد الألهاني.

قال الهيثمي في «المجمع» (٧ / ٢٦٢، ٢٧١): «رواه الطبراني في «الكبير»، وفيه علي ابن زيد، وهو متروك».

(٢) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (١ / ق ١٨٧) ـ وكما في «مجمع البحرين» (رقم ٢٧٣) ـ من طريق ابن لهيعة، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٤٥٧)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٠٤٣) من طريق عمرو بن الحارث، كلاهما عن دراج أبي السَّمح عن عبدالرحمٰن بن حجيرة عن أبي هريرة مرفوعاً.

قال الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٨٧) بعد عزوه للطبراني في «الأوسط»: «وفيه ابن لهيعة، وهو ضعيف».

قلت: توبع، ودراج صدوق في غير روايته عن أبي الهيثم، وهٰذا منها؛ فالحديث إسناده =

وعن عليّ: «يا حملةَ العلم! اعملوا به؛ فإنَّ العالم منْ عَلِم ثم عمل، ووافق علمه عمله، وسيكون أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم، تخالف سريرتُهم علانيتَهم، ويخالف علمَهم عملُهم، يقعدون حِلَقاً يُباهي بعضُهم بعضاً؛ حتى إن الرجل ليغضب على جليسه أن يجلس إلى غيره ويدعَه، أولٰئك لا تصعد أعمالُهم تلك إلى الله عز وجل»[1].

وعن ابن مسعود: «كونوا للعلم رُعاةً، ولا تكونوا له رُواة؛ فإنه قد يَرْعَوي ولا يَروي، وقد يَروي ولا يَرْعَوي»[2].

وعن أبي الدرداء: «لا تكونُ تقيّاً حتى تكونَ عالماً، ولا تكونُ بالعلم جميلاً حتى تكونَ به عاملاً»[3].

وعن الحسن: «العالم الذي وافق علمَه عملهُ، ومن خالف علمَه عملُه؛ فذٰلك راويةُ حديثٍ، سمع شيئاً فقاله»[4].

= حسن.

وقال الهيثمي: «الحديث: في «الصحيح» بعضه».

قلت: في «الصحيح» قبض العلم، وكثرة الهرج، وقراءة القرآن من أُناس لا يجاوز حناجرهم، نسأل الله العافية والسلامة، ولو اقتصر المصنف على ما في «الصحيح»؛ لكان أحرى وأولى، والله الموفِّق، وما في «الصحيح» سيأتي (٥ / ١٧٣).

(١) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ١٠٦)، والخطيب في «الجامع» (رقم ٣١)، وفي «الاقتضاء» (رقم ٩) عن يحيى بن جعدة عن علي به، وفيه ثوير بن أبي فاختة وهو ضعيف، ويحيى ابن جعدة غير معروف بالرواية عن علي رضي الله عنه؛ **فالإسناد ضعيف**.

(٢) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٣٨).

(٣) أخرجه من طرق عن أبي الدرداء الدارمي في «السنن» (١ / ٨٨)، والخطيب في «الاقتضاء» (١٦، ١٧)، وعلقه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٣٩) **بإسناد رجاله ثقات**.

(٤) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٤١).

وقال الثوريُّ: «العلماءُ إذا علموا عملوا، فإذا عملوا شُغلوا، فإذا شُغلوا فُقدوا، فإذا فُقدوا طُلبوا، فإذا طُلبوا هَربوا»(١).

وعن الحسن؛ قال: «الذي يفوقُ الناسَ في العلم جديرٌ أنْ يفوقهم في العمل»(٢).

وعنه في قول الله تعالى: ﴿وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ﴾ [الأنعام: ٩١]؛ قال: «عُلِّمتم فَعَلِمتم ولم تعملوا؛ فوالله ما ذٰلكم بعلم»(٣).

وقال الثوريُّ: «العلم يَهتف بالعمل، فإنْ أجابه، وإلَّا؛ ارتحل»(٤). وهٰذا تفسيرُ كون العلم هو الذي يُلجيء إلى العمل.

وقال الشَّعْبيُّ: «كنا نستعين على حفظ الحديث بالعمل به»(٥)، ومثله عن وَكيع بنِ الجرَّاح(٦).

وعن ابن مسعود: «ليس العلمُ عن كثرة الحديث، إنما العلم خشيةُ

---

(١) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٤٩).

(٢) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٧٠).

(٣) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٧٣).

(٤) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٧٤)، وأسند نحوه عن علي رضي الله عنه وابن المنكدر الخطيبُ في «الاقتضاء» (رقم ٤٠، ٤١).

(٥) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٢٨٤).

(٦) أخرجه عن وكيع ابن عساكر في «جزء حفظ القرآن» (١١)، وأخرجه الخطيب في «الجامع» (الأرقام ١٧٨٧، ١٧٨٨، ١٧٨٩)، و«الاقتضاء» (رقم ١٤٩)، والبيهقي في «الشعب» (رقم ١٦٥٩، ١٧٤١)، مرة بذكر العمل، ومرة بذكر الصوم - عن شيخ لوكيع به -، وأخرجه وكيع في «الزهد» (رقم ٥٣٩) عن شيخ لهم؛ قال: «كنا نستعين على طلب الحديث بالصوم»، وجاء مصرحاً في بعض الروايات بأنه إبراهيم بن إسماعيل بن مجمِّع.

وانظر: كلام محقق «الزهد» الشيخ عبدالرحمٰن الفريوائي حفظه الله ورعاه.

الله»[1].

والآثار في هٰذا النحو كثيرة.

وبما ذُكر يتبيَّن الجوابُ عن الإشكال الثاني؛ فإنَّ علماء السوء هم الذين لا يعملون بما يعلمون، وإذا لم يكونوا كذٰلك؛ فليسوا في الحقيقة من الراسخين في العلم، وإنما هم رواة ـ والفقهُ فيما رَوَوْا أمرٌ آخر ـ، أو ممن غلب عليهم هوىً غطَّى على القلوب والعياذ بالله.

على أنَّ المثابرة على طلب العلم، والتفقه فيه، وعدم الاجتزاء باليسير منه؛ يجرُّ إلى العمل به ويُلجىء إليه، كما تقدَّم بيانه، وهو معنى قول الحسن: «كنا نطلب العلم للدنيا؛ فجرَّنا إلى الآخرة»[2].

وعن مَعْمَر؛ أنه قال: «كان يقال: من طلبَ العلَم لغير الله يأْبَى عليه العلمُ حتى يُصيِّره إلى الله»[3].

وعن حَبيب بنِ أبي ثابت: «طلبنا هٰذا الأمرَ وليس لنا فيه نيَّة، ثم جاءت

---

(١) أخرجه أحمد في «الزهد» (١٨٥)، وأبو داود في «الزهد» (رقم ١٨٢)، والطبراني في «الكبير» (٩ / ١٠٥ / رقم ٨٥٣٤)، وابن بطة في «إبطال الحيل» (ص ٢١)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ١٣١)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٤٨٦)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٤٠٠، ١٤٠١)، بإسنادٍ كلهم ثقات؛ إلا أن عون بن عبدالله لم يدرك ابن مسعود، كما قال أئمة هٰذا الفن، وبالانقطاع أعله الهيثمي في «المجمع» (١٠ / ٢٣٥)؛ فإسناده ضعيف بسببه.

وذكره ابن الجوزي في «صفة الصفوة» (١ / ٤١٦).

(٢) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٣٧٥) بسندٍ فيه عبدالله بن غالب مستور، والربيع بن صبيح صدوق، سيّء الحفظ؛ كما في ترجمتيهما في «التقريب».

(٣) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (١١ / ٢٥٦)، ومن طريقه البيهقي في «المدخل» (٥١٩)، والخطيب في «الجامع» (٧٧٤، ٧٧٥)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩) بإسنادٍ صحيح.

النيةُ بعد»[1].

وعن الثوريِّ؛ قال: «كنا نطلب العلم للدنيا؛ فجرَّنا إلى الآخرة»[2]، وهو معنى قوله في كلام آخر: «كنتُ أَغبِطُ الرجلَ يُجتمع حوله، ويُكتب عنه، فلما ابتُليت به؛ وَدِدْتُ أني نجوتُ منه كَفافاً، لا عليَّ ولا لي»[3].

وعن أبي الوليد الطيالسيِّ؛ قال: «سمعتُ ابنَ عُيَيْنَةَ منذ أكثر من ستين سنة يقول: «طلبنا هٰذا الحديث لغير الله؛ فأعقبنا الله ما ترون»[4].

وقال الحسن: «لقد طَلب أقوامٌ العلمَ ما أرادوا به الله وما عنده، فما زال بهم حتى أرادوا به اللهَ وما عنده»[5]؛ فهٰذا أيضاً مما يدلُّ على صحة ما تقدم.

فصل

ويتصدَّى النظرُ هنا في تحقيق هٰذه المرتبة، وما هي؟

والقول في ذٰلك على الاختصار أنها أمرٌ باطن، وهو الذي عُبِّر عنه بالخشية في حديث ابن مسعود، وهو راجع إلى معنى الآية، وعنه عبَّر في الحديث في أول ما يُرفع من العلم الخشوع[6]، وقال مالك: «ليس العلمُ بكثرة

(1) أخرجه الخطيب في «الجامع» (رقم ٧٧٣)، والبيهقي في «المدخل» (٥٢١)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٣٨٠)، وأبو نعيم في «الحلية» (٥ / ٦١) بإسنادٍ صحيح.

(2) أخرجه ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٣٨١).

(3) أخرج نحوه عن الثوري بإسنادٍ حسن ابنُ عبدالبر في «الجامع» (رقم ٩٨٢).

(4) أخرجه الرامهرمزي في «المحدث الفاصل» (٣٨)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٣٨٢).

(5) أورده ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٣٨٣).

(6) أخرجه النسائي في «الكبرى» (كتاب العلم)؛ كما في «تحفة الأشراف» (٨ / ٢١١)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٢٦ ـ ٢٧)، والطبراني في «الكبير» (١٨ / رقم ٧٥)، و«الأوائل» (رقم =

الرواية، ولٰكنه نور يجعله اللهُ في القلوب»[1]، وقال أيضاً: «الحكمةُ والعلمُ نور يهدي به اللهُ من يشاء، وليس بكثرة المسائل، ولٰكن عليه علامةٌ ظاهرة: وهو التجافي عن دار الغُرور، والإنابة إلى دار الخلود»[2]، وذٰلك عبارة عن العمل بالعلم من غير مخالفة.

وأما تفصيلُ القول فيه؛ فليس هٰذا موضع ذكره، وفي كتاب الاجتهاد منه طرف[3]؛ فراجعه إن شئت، وبالله التوفيق.

* * * * *

= ٨١)، وابن أبي عاصم في «الأوائل» (رقم ١٠٩)، والبزار في «المسند» (رقم ٢٣٢ ـ زوائده)، وابن حبان في «الصحيح» (١٠ / ٤٣٣ / رقم ٤٥٧٢ ـ الإحسان) في آخر حديث طويل لشداد بن أوس الأنصاري، وإسناده صحيح.

وله شاهد عن أبي الدرداء عند الترمذي في «الجامع» (رقم ٢٦٥٣)، والطبراني في «الكبير» بإسناد حسن؛ كما في «الترغيب» (رقم ٥٤٣ ـ صحيحه)، و«مجمع الزوائد» (٢ / ٣٦)، وقال المنذري: «الموقوف أشبه»، وعلق على مقولته شيخنا الألباني: «قلتُ: بل المرفوع أشبه لأنَّ له شواهد، ولا سيما وهو لا يقال بالرأي». وفي (ط): «العلم ليس...».

وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (٤ / ٤٦٩) عن حذيفة، وصححه ووافقه الذهبي.

(١) أخرجه الرامهرمزي في «المحدث الفاصل» (٥٥٨)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦ / ٣١٩)، وابن منده في «الفوائد» (رقم ٦٨)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٣٩٨)، عن «جامع ابن وهب»، وأورده البغوي في «شرح السنة» (١ / ٢٨٤)، وابن الجوزي في «صفة الصفوة» (٢ / ١٧٩)، والفلاني في «إيقاظ الهمم» (٢٤)، وأبو شامة في «مختصر المؤمل» (٣٢)، والقاضي عياض في «ترتيب المدارك» (١ / ١٨٤).

(٢) أورده ابن عبدالبر في «التمهيد» (٤ / ٢٦٧)، و«الجامع» (٧٠) عن «جامع ابن وهب» وعنه: الفلاني في «إيقاظ الهمم» (ص ٢٤)، وأبو شامة في «مختصر المؤمّل» (ص ٣٢)، وكلمة «والعلم» ساقطة من (ط).

(٣) انظر: (٥ / ٢٤، ٢٦٠ وما بعد).

المقدمة التاسعة

من العلم ما هو من صُلْبِ[1] العلم، ومنه ما هو[2] مُلَح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صُلْبه ولا مُلَحه؛ فهٰذه ثلاثة أقسام.

ـ **القسم الأول**: هو الأَصل والمعتمد، والذي عليه مَدَارُ الطَّلَب، وإِليه تنتهي مقاصدُ الراسخين، وذٰلك ما كان قَطعيّاً، أو راجعاً إِلى أَصْلٍ قطعيٍّ، والشريعةُ المباركة المحمدية منزَّلةٌ على هٰذا الوجه، ولذٰلك كانت محفوظةً في أُصولها وفروعها[3]؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]؛ لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاحُ الدارَين،

(١) «الصلب؛ بضم، فسكون: عظم الظهر من لدن الكاهل إلى العجب، والصلب أيضاً الشديد القوي.

والملح؛ بفتح وسكون اللام؛ أي: ملحة التي تستملح أي تعد مليحة، أي حسينة؛ إذ الملح بضم ففتح: هي الأخبار المليحة، وهي الملح بفتح فسكون» (ماء).

(٢) في (م) و(خ) زيادة: «من».

(٣) حمل المصنف في المقدمة الأولى الحفظ في الآية على الأصول الكلية، ونفى أن يكون المراد المسائل الجزئية وهو كما يظهر مخالف لعبارته في هٰذه المقدمة؛ إذ جعل الحفظ شاملاً للأصـول والفـروع، والتحقيق أن الفروع محفوظة بنصب الأدلة الكافية لمن توجه إلى استنباطها ببصيرة صافية وفهم راسخ، فإذا ضل نبأها على قوم؛ اهتدى إليه آخرون. (خ).

وهي: الضروريَّاتُ، والحاجيَّات، والتحسينَّاتُ، وما هو مكمِّل لها ومتمِّمٌ لأطرافها، وهي أصول الشريعة، وقد قام البرهانُ القطعيُّ على اعتبارها، وسائرُ الفروع مُستندة إليها؛ فلا إشكالَ في أنها علم أصيلٌ، راسخُ الأساسِ، ثابتُ الأركان.

هٰذا وإن كانت وضعيَّةً لا عقلية؛ فالوضعيَّاتُ قد تُجاري العقليات في إفادة العلم القطعيِّ، وعلم الشريعة من جُملتها؛ إذ العلم بها مُستفادٌ من الاستقراءِ التام[1] الناظم لأشْتاتِ أفرادها، حتى تصيرَ في العقل مجموعةً في كليَّاتٍ مطَّردة، عامة، ثابتةٍ غير زائلةٍ ولا متبدِّلة، وحاكمةٍ غير محكومٍ عليها، وهٰذه خواصُّ الكليَّات العقليَّات[2].

وأيضاً؛ فإنَّ الكلياتِ العقليةُ مقتبَسةٌ من الوجود، وهو أمر وضعيٌ لا عقليٌّ؛ فاستوت مع الكليات الشرعية بهٰذا الاعتبار، وارتفع الفَرْقُ بينهما.

فإذاً لهٰذا القسم[3] خواصٌّ ثلاثٌ، بهنَّ يمتازُ عن غيره:

إحداها: العمومُ والاطراد؛ فلذٰلك جرت الأحكامُ الشرعية في أفعال المكلَّفين على الإطلاق، وإنْ كانت آحادُها الخاصَّةُ لا تتناهَى؛ فلا عمل يُفْرض، ولا حركة ولا سكون يُدَّعى، إلا والشريعةُ عليه حاكمة إفْراداً وتركيباً، وهو معنى كونها عامة، وإنْ فُرض في نصوصها أو معقولها خصوصٌ ما؛ فهو راجعٌ إلى عموم؛ كالعَرايا، وضرب الدِّيَةِ على العاقِلة، والقِراضِ،

---

(١) في النسخ المطبوعة: «العام»، وما أثبتناه من المخطوط الأصل.

(٢) في (م): «العقلية»، وأثبت (م) هنا في الهامش ما نصُّه: «من لوازم ذٰلك وَصف الشريعة بثلاثة أوصاف: عمومها، وثباتها، وكونها حاكمة».

(٣) أصوله وفروعه. (د).

والمُسـاقاة(١)، والصَّاع في المُصَرَّاةِ(٢)، وأشباه ذٰلك؛ فإنها راجعةٌ إلى أصول حاجيَّةٍ أو تحسينية أو ما يكملها(٣)، وهي أمورٌ عامَّةٌ(٤)؛ فلا خاصٌ في الظاهر إلا وهو عامٌ في الحقيقة، والاعتبارُ في أبواب الفقه يُبيِّن ذٰلك.

والثانية: الثبوتُ من غير زوال؛ فلذٰلك لا تجدُ فيها بعد كَمالها نَسْخاً، ولا تَخْصِيصاً لعُمومها، ولا تَقْييداً لإطْلاقها، ولا رَفْعاً لحُكْمٍ من أحكامها، لا بحسَب عموم المكلَّفين، ولا بحسَب خصوص بعضهم، ولا بحسَب زمانٍ دون زمانٍ، ولا حالٍ دون حال(٥)، بل ما أُثبتَ سَبَباً؛ فهو سببٌ أبداً لا يرتفع، وما

---

(١) فعموم النهي عن الغرر، وعدم مسؤولية الشخص عن فعل غيره، وفساد المعاملات المشتملة على الجهالة في الثمن أو الأجرة مثلاً، يشمل بظاهره هٰذه المسائل، ولٰكن لما كان لها في الواقع علل معقولة تجعل حكمها مغايراً لحكم العمومات المذكورة، وقد أخذت حكمها المعقولَ على خلاف حُكم ما كان يشملها في الظاهر؛ أطلقوا عليها أنها مستثناة، وقالوا: إنها خاصة، وهي في الحقيقة قواعدُ كلية أيضاً انْبَنَتْ على أصولٍ من مقاصد الشريعة الثلاثة. (د).

(٢) انظر وجه نظمه في هٰذا السلك مع أنهم قالوا: إنَّه حكم تعبُّدي محض. (د).

و «المصراة»: الناقة - مثلاً - يربط صاحبُها ضرعها ليجتمع لبنُها، فيظنّ من يريد شراءها أنّ حلْبتها كثيرٌ، فإذا اشتراها فحلبها، ثم أراد ردّها للتدليس؛ ردّ معها صاعاً من تمر. (م).

(٣) تندرج صور الوقائع تحت أصل واحد، وتتفق في الحكم إذا كانت متماثلة من كل وجه له مناسبة بالحكم، فإذا اختلف بعض المسائل في الحكم؛ عرفنا أنها لم تكن متماثلة تماثلاً تامّاً، وأن اختلافها في الحكم كان لوجه يفرق بينها في نفس الأمـر؛ فوصف بعض الفقهاء العرايا ونحوها بأنها مخالفة للقياس أو خارجة عن الأصل لا يصح إلا إذا أرادوا القياس أو الأصل الذي يتراءى لهم في بادىء النظر. (خ). قلت: حقق ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٠/٥٥٥) وتلميذه ابن القيم في «إعلام الموقعين» أنه لم يثبت شيء في الشريعة على خلاف القياس.

(٤) بعدها في (ط) وحدها كلمة لم نتبيّنها.

(٥) لا يرد على هٰذا اختلاف الأحكام عند اختلاف العرف والعادة؛ فإنه ليس باختلاف في أصل الخطاب، وتحقيقه أن العوائد إذا اختلفت؛ رجعت كل عـادة إلى أصل شرعي يختص بها وينطبق حكمه عليها. (خ).

كان شرطاً؛ فهو أبداً شرطٌ، وما كان واجباً؛ فهو واجبٌ أبداً، أو مندوباً فمندوب، وهٰكذا جميع الأحكام؛ فلا زوال لها ولا تبدُّل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية؛ لكانت أحكامها كذٰلك.

والثالثة: كونُ العلم حاكِماً لا مَحْكوماً عليه، بمعنى كونه مُفيداً لعملٍ يترتَّبُ عليه مما يليق به؛ فلذٰلك انحصرت علومُ الشريعة فيما يفيد العملَ، أو يُصوِّبُ نحوه، لا زائد على ذٰلك، ولا تجدُ في العمل أبداً ما هو حاكمٌ على الشريعة، وإلا انقلبَ كونُها حاكمةً إلى كونها محكوماً عليها، وهٰكذا سائر ما يُعدُّ من أنواع العلوم.

فإذاً؛ كلُّ علم حصل له هٰذه الخواصُّ الثلاث؛ فهو من صُلب العلم، وقد تبيَّن معناها والبرهانُ عليها في أثناء هٰذا الكتاب، والحمد لله.

ـ **والقسم الثاني** ـ وهو المعدود في مُلَحِ العلم لا في صُلبه[1] ـ: ما لم يكن قطعيّاً ولا راجعاً إلى أصل قطعيٍّ، بل إلى ظنيٍّ، أو كان راجعاً إلى قطعيٍّ إلاَّ أنه تخلَّف عنه خاصةٌ من تلك الخواصِّ، أو أكثرُ من خاصة واحدة؛ فهو مخيِّل، ومما يستفزُّ العقل ببادىء الرأْي والنظر الأول، من غير أنْ يكونَ فيه إخْلالٌ بأصله، ولا بمعنى غيره، فإذا كان هٰكذا؛ صحَّ أنْ يُعدَّ في هٰذا القسم.

فأمَّا تخلُّف الخاصية الأُولى ـ وهو الاطِّراد والعموم ـ فقادحٌ في جعله من صُلب العلم؛ لأنَّ عدم الاطِّراد يقوِّي جانبَ الاطراح ويُضعفُ جانبَ الاعتبار؛ إذ النقصُ[2] فيه يدلُّ على ضعف الوُثوق بالقصد الموضوع عليه ذٰلك العلم، ويقرِّبه من الأمور الاتِّفاقية الواقعة عن غير قصد؛ فلا يُوثَق به ولا يُبْنَى عليه.

وأما تخلُّف الخاصيَّةِ الثانية ـ وهو الثبوت ـ؛ فيأْباه صُلب العلم وقواعدُه،

---

(١) انظر: «القواعد» للمقَّري (٢ / ٤٠٦).

(٢) في (د): «النَّقض» بالمعجمة.

فإنه إذا حَكم في قضية، ثم خالف حكمه الواقعَ في القضية في بعض المواضع أو بعض الأحوال؛ كان حكمه خطأً وباطلاً، من حيث أطلق الحكم فيما ليس بمطْلَق، أو عمَّ فيما هو خاص؛ فعَدِمَ الناظرُ الوثوقَ بحكمه، وذٰلك معنى خروجه عن صُلب العلم.

وأما تخلُّف الخاصية الثالثة ـ وهو كونه حاكماً ومبنيّاً عليه ـ؛ فقادح أيضاً؛ لأنه إنْ صح في العقول لم يُستفد به فائدة حاضرة، غير مجرَّد راحات النفوس، فاستوى مع سائر ما يُتفرج به، وإنْ لم يصح فأَحْرَى في الاطِّراح، كمباحث السوفسطائيين ومن نَحا نحوَهم.

ولتخلُّف بعض هٰذه الخواصِّ أمثلةٌ يُلحق بها ما سواها:

أحدها: الحِكَم المستخرجة لما لا يُعقل معناه على الخصوص في التعبُّدات[1] كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدَين والقيام والركوع والسجود، وكونها على بعض الهيئات دون بعض، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل، وتَعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعيَّنة دون ما سواها من أحيان الليل والنهار، واختصاصِ الحجِّ بالأعمال المعلومة، وفي الأماكن المعروفة، وإلى مسجدٍ مخصوص، إلى أشباه ذٰلك مما لا تَهتدي العقولُ إليه بوجه ولا تَطُورُ نحوه[2] فيأتي بعضُ الناس فيُطرِّقُ[3] إليه حِكَماً يزعم[4] أنها مقصودُ الشارع من تلك الأوضاع، وجميعها مبنيٌّ على ظنٍّ[5]

---

(١) كلام المصنف هنا تعميق وتأصيل لما عند شيخه المقَّري في «القواعد» (٢ / ٤٠٦ ـ ٤٠٨، القاعدة التاسعة والخمسون بعد المئة).

(٢) أي: لا تحوم جهته من الطَّوْر، وهو الحوم حول الشيء. (د).

وكتب (م) في الهامش: «يطور: يتجه». (٤) في (ط): «يزعم فيها أنها».

(٣) أي: يدخل تلك الحِكم ويقحمها على تلك الأحكام وينسبها إليه.

(٥) فيكون من باب ما انتفى فيه خاصتان، ومع ذٰلك؛ فهو مبنيٌّ على ظنيّ، وربما يُستفاد =

وتخمينٍ غيرِ مطَّرِدٍ في بابـه، ولا مبنيٍّ عليه عمـل، بل كالتعليل بعد السماع للأمور الشواذّ، وربما كان من هٰذا النوع ما يُعدُّ من القسم الثالث لجنايته على الشريعة في دعوى ما ليس لنا به علم، ولا دليلَ لنا عليه[1].

والثـاني: تحمُّـل الأخبار والآثار على التزام كيفيَّاتٍ لا يلزم مثلُها، ولا يُطلب التزامُها، كالأحاديث المُسَلْسَلة التي أُتي بها على وجوهٍ ملتزمَةٍ في الزمان المتقدِّم على غير قصد؛ فالتزمها المتأَخِّرون بالقصد، فصار تحمُّلها على ذٰلك القصد تحرّياً له، بحيث يُتعنَّى في استخراجها، ويُبحث عنها بخصوصها، مع أنَّ ذٰلك القصدَ لا يَنبني عليه عمل، وإنْ صحبها العمل؛ لأنَّ تخلُّفه في أثناء تلك الأسانيد لا يقدحُ في العمل بمقتضى تلك الأحاديث، كما في حديث: «الراحمون يرحمُهم الرحمٰن»[2]؛ فإنهم التزموا فيه أنْ يكونَ أولَ حديث يسمعه

= منه أن قوله سابقاً: «إلا أنه تخلف عنه خاصة» ليس خاصّاً بما كان مبنيّاً على قطعيٍّ، وأنه لو كان ظنيّاً وانتفى فيه خاصة أو أكثر؛ يصح أنْ يُعدَّ من هٰذا القسم؛ فتأمل. (د).

(١) كالنهي عن اتخاذ التماثيل، يقولون: إنَّ العلةَ في التحريم خشيةُ أنْ تجرَّ إلى احترامها، ثم إلى عبادتها؛ لقرب الألْف بعبادة الأوثان، فلما أيسَ الآن من ذٰلك؛ صار لا مانع مع اتخاذها، فهٰذا استنباط للعلة بطريق الظن واتباع الهوى. (د).

وعلق (خ) هنا ما نصُّه: «من هٰذا الصنف ما يصنعه بعض أصحاب الأهواء حين يريدون التملص من بعض ما نهت عنه الشريعة؛ إذ يقصدون إلى أمر كان واقعاً في زمن التشريع، ثم ارتفع، يزعمون من غير بينة أنه علة التحريم؛ ليتسنى لهم القول بالإباحة بناء على قاعدة أن الأحكام تدور مع العلل وجوداً وعدماً».

(٢) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب البر والصِّلة، باب ما جاء في رحمة المسلمين، ٤ / ٣٢٣ ـ ٣٢٤ / رقم ١٩٢٤)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأدب، باب في الرحمة، ٤ / ٢٨٥ / رقم ٤٩٤١)، وأحمد في «المسند» (٢ / ١٦٠)، والحميدي في «المسند» (رقم ٥٩١)، والبخاري في «التاريخ» (٩ / ٦٤)، وعثمان الدارمي في «الرد على الجهمية» (٦٩)، والرامهرمزي في «المحدث الفاصل» (٧٧٥)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٥٩)، والبيهقي في «الأسماء» =

التلميذُ من شيخه، فإنْ سمعه من بعد ما أخذ عنه غيرَه؛ لم يمنع ذٰلك الاستفادةَ بمقتضاه، [وكذا سائرها؛ غير أنهم التزموا ذٰلك على جهة التبرك وتحسين الظن خاصة][1]، وليس[2] بمطَّرد في جميع الأحاديث النبوية أو أكثرها؛ حتى يُقال: إنه مقصود؛ فطلبُ مثلِ ذٰلك من مُلح العلم لا من صُلبه.

والثالث: التأنُّق[3] في استخراج الحديث من طُرق كثيرة، لا على قصد طلب تواتره، بل على أنْ يُعدَّ آخِذاً له عن شيوخ كثيرة، ومن جهات شتى، وإنْ

= (ص ٤٢٣)، والخطيب في «التاريخ» (٣ / ٢٦٠)، وابن أبي الدنيا في «العيال» (١ / ٤٢٦) من طريق سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي قابوس مولى عبدالله بن عمرو عن عبدالله بن عمرو مرفوعاً. قال الترمذي: «هٰذا حديث حسن صحيح».

وحسنه ابن حجر في كتابه «الإمتاع» (ص ٦٣)، وذكر تصحيح الترمذي وعلّق عليه بقوله: «وكأنه صححه باعتبار المتابعات والشواهد، وإلا؛ فأبو قابوس لم يرو عنه سوى عمرو بن دينار، ولا يُعرف اسمه، ولم يوثّقه أحدٌ من المتقدّمين».

قلت: وأقوى هٰذه الشواهد ما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التوحيد، باب قول الله تبارك وتعالى: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمٰن﴾، ١٣ / ٣٥٨ / رقم ٧٣٧٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب رحمته ﷺ الصبيان والعيال وتواضعه وفضل ذٰلك، ٤ / ١٨٠٩ / رقم ٢٣١٩) عن جرير بن عبدالله رضي الله عنه مرفوعاً بلفظ: «من لا يرحم الناس؛ لا يرحمه الله عز وجل».

وما أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأدب، باب رحمة الولد وتقبيله ومعانقته، ١٠ / ٤٢٦ / رقم ٥٩٩٧)، ومسلم في «الصحيح» (رقم ٢٣١٨) عن أبي هريرة مرفوعاً: «من لا يرحم؛ لا يُرحم». وانظر: «الأربعين في فضل الرحمة والراحمين» لابن طولون.

(١) زيادة من الأصل المخطوط و(خ) و(م)، وسقطت من (د).

(٢) فيكون انتفى فيه الخاصَّتان المنتفيتان في المثال قبله. (د).

(٣) وهو مما انتفى فيه فائدةُ بناء عمل عليه؛ لأنه ما دام ذٰلك راجعاً إلى كثرة الرواة في بعض طبقاتهم في الحديث لا إلى جميع الطبقات حتى يفيد قوة في الحديث، لا يكون فيه فائدة، ولا ينبني عليه ترجيح للحديث على غيره. (د).

كان راجعاً إلى الآحاد في الصحابة، أو التابعين، أو غيرهم؛ فالاشتغالُ بهذا من المُلَح، لا من صُلب العلم.

خرَّج أبو عُمر ابنُ عبدالبرِّ عن حمزة بنِ محمد الكنانيِّ؛ قال: خَرَّجتُ حديثاً واحداً عن النبي ﷺ من مئتي طريق، أو من نحو مئتي طريق ـ شكَّ الراوي ـ؛ قال: فداخلني من ذلك من الفرح غيرُ قليل، وأُعجبتُ بذلك؛ فرأيت يحيى بن مَعينٍ في المنام، فقلت له: يا أَبا زكريا! قد خرَّجتُ حديثاً عن النبي ﷺ من مئتي طريق. قال: فسكتَ عنّي ساعةً، ثم قال: أخشى أنْ يدخل هذا تحت: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ﴾[1] [التكاثر: ١]، هذا ما قال. وهو صحيح في الاعتبار؛ لأنَّ تخريجه من طُرق يَسيرة كافٍ في المقصود منه؛ فصار الزائدُ على ذلك فضلاً.

والرابع: العلوم المأخوذةُ من الرُّؤيا، مما لا يرجع إلى بِشارة ولا نِذَارة[2]؛ فإنّ كثيراً من الناس يستدلُّون على المسائل العلمية بالمنامات وما يُتلقَّى منها تصريحاً، فإنّها وإن كانت صحيحةً؛ فأصلها الذي هو الرؤيا غيرُ معتَبرٍ في

---

(١) ذكرها بإسناد صحيح ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٩٨٨)، وذكرها السِّلفي في «الوجيز» (٩٣)، وابن رشيد في «ملء العيبة» (٣ / ٢١٥)، والذهبي في «السير» (١٦ / ١٨١).

(٢) الأدلة المعتد بها ما يمكن التوصل إلى تمييز صحيحها من فاسدها، وهي اللفظ المروي أو الاستنباط، والرؤيا لا يمكن تمييز صالحها من باطلها كالإلهامات، ومن ثم أفتى الفقهاء بأن من رأى النبي عليه الصلاة والسلام في المنام وأخبره بأن زوجه طالق عليه، أو أن هذا اليوم من رمضان؛ ألغى العمل على مقتضى الرؤيا، وعول على ما يعرفه في اليقظة. (خ).

قلت: وانظر في هذا: «مجموع ابن تيمية» (٢٤ / ٣٧٦)، و«الاعتصام» (١ / ٢٦١ - ٢٦٣)، و«مدارج السالكين» (١ / ٥١)، و«التنكيل» (٢ / ٢٤٢)، وما سيأتي عند المصنف (٤ / ٤٧٠ وما بعدها).

الشريعة في مِثلها[1]، كما في رؤيا الكنانيِّ المذكورة آنفاً، فإنَّ ما قال فيها يحيى ابنُ معين صحيح، ولٰكنه لم نحتجَّ[2] به حتى عَرضناه على العلم في اليقظة؛ فصار الاستشهادُ به مأْخوذاً من اليقظة لا من المنام، وإنما ذُكرت الرُّؤيا تأْنيساً، وعلى هٰذا يُحمل ما جاء عن العلماء من الاستشهاد بالرُّؤيا.

والخامس: المسائلُ التي يُختلف فيها؛ فلا يَنبني على الاختلاف فيها فَرع عمليٌّ، إنما تُعدُّ من المُلَح، كالمسائل المنبَّه عليها قبلُ في أصول الفقه[3]، ويقع كثيرٌ منها في سائر العلوم، وفي العربية منها كثير؛ كمسألة اشتقاقِ الفعل من المصدر[4]، ومسألة اللَّهُمَّ[5]، ومسألة أشياء[6]، ومسألة الأصل في

---

(١) أي: مثل هٰذه الاستدلالات؛ فلم يجعلها الشرع من الأدلة على الأحكام، وإنما جعلها بشارة للمؤمنين مثلاً. (د).

(٢) فهٰذا من باب الظني غير المطَّرد، ولا ينبني عليه عمل. (د).

(٣) انظرها: (ص ٣٨).

(٤) ذهب الكوفيون إلى أنَّ المصدر مشتقٌّ من الفعل وَفَرْع عليه، وذهب البصريون إلى أن الفعل مشتق من المصدر وفرع عليه.

انظر تفصيل المسألة في: «الإنصاف في مسائل الخلاف» لابن الأنباري (١ / ٢٣٥)، «شرح الرضى على الكافية» (٢ / ١٧٨).

(٥) ذهب الكوفيون إلى أن الميم المشدَّدة في «اللهم» ليست عوضاً من «يا» التي للتنبيه في النداء، وذهب البصريون إلى أنها عوض من «ياء» التي للتنبيه في النداء، والهاء مبنية على الضم لأنه نداء.

انظر تفصيل المسألة في «الإنصاف» لابن الأنباري (١ / ٣٤١)، «لسان العرب» (أ ل ه).

(٦) ذهب الكوفيون إلى أن «أشياء» وزنه «أفْعاء»، والأصل «أفْعِلاء»، وإليه ذهب أبو الحسن الأخفش من البصريين، وذهب بعض الكوفيين إلى أن وزنه «أفْعال»، وذهب البصريون إلى أنَّ وزنه «لَفْعاء»، والأصل «فَعْلاء».

انظر تفصيل المسألة في: «الإنصاف» لابن الأنباري (٢ / ٨١٢)، «لسان العرب» (ش ي أ).

لفظ الاسم[1]، وإن انبَنى البحثُ فيها على أُصولٍ مطَّردة، ولٰكنها لا فائدة تُجنى ثمرةً للاختلاف فيها؛ فهي خارجة عن صُلب العلم.

والسادس: الاستنادُ إلى الأشعار في تحقيق المعاني العلميَّة والعمليَّة، وكثيراً ما يجري مثلُ هٰذا لأهل التصوُّف في كُتبهم[2]، وفي بيان مقاماتهم؛ فينتزعون معاني الأشعار، ويضعونها للتخلُّق بمقتضاها، وهو في الحقيقة مِنَ المُلَح[3]؛ لِما في الأشعار الرَّقيقةِ من إمالة الطِّباع، وتحريك النفوس إلى الغرض المطلوب، ولذٰلك اتخذه الوُعَّاظ دَيْدَناً، وأدخلوه في أثناء وعظهم، وأما إذا نظرنا إلى الأمر في نفسه؛ فالاستشهاد بالمعنى، فإن كان شرعيّاً؛ فمقبول، وإلاَّ فلا.

والسابع: الاستدلالُ على تثبيت المعاني بأعمال المشار إليهم بالصلاح، بناءً على مجرَّد تحسين الظن، لا زائد عليه؛ فإنه ربما تكون أعمالهم حجة، حسبما هو مذكور في كتاب الاجتهاد[4]، فإذا أُخذ ذٰلك بإطلاق فيمن يُحسَّن

---

(١) ذهب الكوفيون إلى أن الاسم مشتق من الوَسْم وهو العَلامة، وذهب البصريون إلى أنه مشتق من السُّمُوّ وهو العُلُوّ.

انظر تفصيل المسألة في: «الإنصاف في مسائل الخلاف» لابن الأنباري (١ / ٦)، «لسان العرب» (س م و).

(٢) ذكروا لمأخذ اسم الصوفية وجوهاً أقربها أنه نسبة إلى الصوف الذي هو لباس العباد أو إلى آل الصوفة على وجه التشبيه بهم، وهم حي من مضر كانوا يخدمون الكعبة، ويتنسكون كما في «أساس البلاغة» و«القاموس». (خ).

قلت: وهٰذه المآخذ ليست بصحيحة، والأسقم منها نسبة الصوفية إلى (أهل الصُّفَّة)، وقد بيّنتُ خطأ ذٰلك من وجوه أربعة في مقدمة تحقيقي لكتاب السخاوي «رجحان الكفّة»؛ فانظره إن أردت الاستزادة، والله الهادي.

(٣) لأنها ليست قطعية، ولا مبنية على قطعي غالباً، ولا هي مطردة عامة. (د).

(٤) انظر: (٥ / ٢٥٨ وما بعدها).

الظن به؛ فهو ـ عندما يَسْلَم من القَوادح[1] ـ من هٰذا القسم؛ لأجل مَيل الناس إلى مَنْ ظهر منه صلاحٌ وفضل، ولٰكنه ليس من صُلب العلم لعدم اطِّراد الصواب في عمله، ولجواز تغيُّره، فإنما يُؤخذ ـ إنْ سَلِمَ ـ هٰذا المأخذ[2].

والثامن: كلامُ أرْباب الأَحوالِ[3] من أهل الولاية[4]؛ فإنّ الاستدلال به من قَبيل ما نحن فيه، وذٰلك أنهم قد أَوْغَلوا في خدمة مولاهم، حتى أَعرضوا عن غيره جُملة، فمال بهم هٰذا الطَّرَفُ إلى أن تكلموا بلسان الاطِّراح لكل ما سوى الله، وأَعْرَبوا عن مقتضاه، وشأْنُ مَنْ هٰذا شأْنه لا يُطيقه الجمهور، وهم إنما يُكلِّمون به الجمهور، وهو وإن كان حقّاً؛ ففي رتبته لا مُطْلَقاً لأنه يَصير ـ في حق الأكثر ـ من الحَرج أو تكليف ما لا يُطاق، بل ربما ذَمُّوا بإطلاقٍ ما ليس بمذمومٍ إلّا على وجهٍ دون وجه، وفي حالٍ دون حال؛ فصار أخذُه بإطلاقٍ مُوقِعاً في مفسدة، بخلاف أخذه على الجملة؛ فليس على هٰذا من صُلْب العلم، وإنما هو من مُلَحه ومستحسناته.

والتاسع: حملُ بعض العلوم على بعض في بعض قواعده؛ حتى تَحصل الفُتيا في أحدها بقاعدةِ الآخر، من غير أنْ تجتمع القاعدتان في أصلٍ واحدٍ حقيقي، كما يُحْكَى عن الفَرَّاء النَّحْويِّ؛ أنه قال: من بَرع في علم واحد سَهُلَ

---

(١) في (م) و(خ): «الفوادح»؛ بالفاء.

(٢) انظر في هٰذا والذي يليه: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٤٣٠ و١١ / ١٥).

(٣) وهو مما انتفى فيه الاطراد، وأخذ كلامهم على الاطراد والإطلاق مُوقع في مفسدة الحَرج أو تكليف ما لا يُطاق؛ فالبحث في كلامهم وشرحه من الملح. (د).

(٤) الولي في العرف الشرعي وكلام السلف من صفت بصيرته وامتلأ قلبه وثوقاً بالله ثم استقام على السنة الصحيحة والآداب الرفيعة، وبهٰذا المعنى يفسر الولي في مثل قوله تعالى: ﴿**ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾، والحديث القدسي: «من آذى لي ولياً؛ فقد آذنته بالحرب». (خ).

عليه كلُّ عِلْم. فقال له محمدُ بنُ الحسن القاضي ـ وكان حاضراً في مجلسه ذلك، وكان ابنَ خالة الفَرَّاء ـ: فأنت قد برعتَ في علمك، فخذ مسألةً أسألك عنها من غير علمك: ما تقول فيمن سَها في صلاته، ثم سجد لسهوه فسَها في سجوده أيضاً؟

قال الفراء: لا شيءَ عليه.

قال: وكيف؟

قال: لأنَّ التَّصغيرَ عندنا[1] لا يُصغَّر؛ فكذلك السَّهو في سجود السهو لا يُسجد له، لأنه بمنزلة تَصغير التصغير؛ فالسجود للسَّهو هو جَبْرٌ للصلاة، والجبر لا يُجبر، كما أنَّ التصغير لا يُصغَّر.

فقال القاضي: ما حسبتُ أنَّ النساءَ يَلِدْنَ مثلك[2].

فأنت ترى ما في الجمع بين التصغير والسهو في الصلاة من الضعف؛ إذ لا يجمعهما في المعنى أصلٌ حقيقي فيُعتبرَ أحدُهما بالآخر.

فلو جَمعهما أصلٌ واحد؛ لم يكن من هذا الباب، كمسألة الكَسَائيِّ مع أبي يوسفَ القاضي بحضرة الرشيد.

رُوي أنَّ أبا يوسفَ دخل على الرشيد، والكَسائيُّ يُداعبه ويمازحه؛ فقال

---

(١) كلمة «عندنا» ليست في (م) و(خ).

(٢) المحاورة بين الفراء ومحمد بن الحسن موجودة في «تاريخ بغداد» (١٤ / ١٥١ ـ ١٥٢)، لكن رواها قبل ذلك (١٤ / ١٥١) على أنَّ بشراً المريسي هو الذي سأل الفراء.

وذكرها كذلك ابن خلكان في «وفيات الأعيان» (٦ / ١٧٩)، وكان ذكرها قبل ذلك (٣ / ٢٩٦) في ترجمة الكسائي أنها جرت بينه وبين محمد بن الحسن، ثم قال: «هكذا وجدتُ هذه الحكاية في عدّة مواضع، وذكر الخطيب في «تاريخ بغداد» أنَّ هذه القضية جرت بين محمد بن الحسن المذكور والفراء».

له أبو يوسف: هٰذا الكوفيُّ قد استفرغك وغلب عليك.

فقال: يا أبا يوسف! إنه ليأتيني بأشياء يشتمل عليها قلبي.

فأقبل الكسائيُّ على أبي يوسف، فقال: يا أبا يوسف! هل لك في مسألة؟

فقال: نحوٌ أم فقه؟

قال: بل فقه.

فضحك الرشيد حتى فَحَصَ برجله، ثم قال: تُلقي على أبي يوسف فقهاً؟

قال: نعم. قال: يا أبا يوسف! ما تقولُ في رجل قال لامرأته: أنت طالق أَنْ دخلتِ الدار، وفَتَح أَنْ؟

قال: إذا دخلتْ طَلَقت.

قال: أخطأتَ يا أبا يوسف.

فضحك الرَّشيدُ، ثم قال: كيف الصواب؟

قال: إذا قال «أَنْ»؛ فقد وجب الفعلُ ووقع الطلاق، وإن قال: «إِنْ»؛ فلم يجب ولم يقع الطلاق.

قال: فكان أبو يوسفَ بعدها لا يَدَعُ أنْ يأتي الكسائي[1].

---

(١) والصَّواب في المسألة التَّفريق بين العارف بالعربية والجاهل بها؛ فيقع إن قال: «أنْ» بخلاف قوله «إنْ»، وإن كان جاهلاً لم يقع شيء، أفاده الأسنوي في «الكوكب الدُّري» (ص ٤٧١).

والقصة التي ساقها المصنِّف ذكرها ياقوت في «معجم الأدباء» في ترجمة الكسائي (١٣ / ١٧٥ - ١٧٦) عن المرزباني أنها مع أبي يوسف أو محمد بن الحسن على الشك.

وكتب (م) هنا في الحاشية: «السِّر في هٰذا أن «إن» بالكسرة شرطيّة؛ فيصير الطلاق معلّقاً، وبالفتح مصدريّة؛ فيصير مدخولها علّةً لوقوع الطلاق».

فهٰذه المسألةُ جاريةٌ على أصل لُغوي لا بدَّ من البناء عليه في العِلمين.

فهٰذه أمثلة تُرشد الناظرَ إلى ما وراءها، حتى يكون على بيِّنة فيما يأتي من العلوم ويَذَر؛ فإنَّ كثيراً منها يستفزُّ الناظرَ اسْتِحسانها[1] ببادىء الرأي، فيقطع فيها عُمره، وليس وراءها ما يتخذه معتمداً في عمل ولا اعتقاد، فيخيبُ في طلب العلم سعيهُ، والله الواقي.

ومن طريف الأمثلة في هٰذا الباب ما حدَّثناه بعضُ الشيوخ: أنَّ أبا العباسِ ابنَ البَنَّـاء سُئـل، فقيل له: لِم لم تَعْمـل إنَّ في ﴿ هَٰذَانِ ﴾ من قوله تعالى: ﴿ إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ ﴾ الآية [طه: ٦٣]؟

فقال في الجواب: لمَّا لم يؤثر القولُ في المقول؛ لم يؤثر العامل في المعمول.

فقال[2] السائل: يا سيدي! وما وجه الارتباط بين عمل إن وقولِ الكفار في النبيِّين؟

فقال له المجيب: يا هٰذا! إنما جئتُك بنُوَّارةٍ يحسن رونقُها، فأنت تريدُ أنْ تحكَّها بين يديك، ثم تطلب منها ذٰلك الرونق ـ أو كلاماً هٰذا معناه[3] ـ!

فهٰذا الجوابُ فيه ما ترى، وبعَرْضه على العقل يتبيَّنُ ما بينه وبين ما هو من صُلب العلم.

ــ **والقسم الثالث** ـ وهو ما ليس من الصُّلب، ولا من المُلَح ـ: ما لم يرجع إلى أصـلٍ قطعيٍّ ولا ظنيٍّ وإنما شأنه أنْ يَكُرَّ[4] على أصله أو على غيره بالإبطال

---

(١) تحرفت في (د): «استسحانها» بتقديم السين الثانية.

(٢) في (م) و(خ) زيادة: «له». (٤) أي: يرجع. (ماء).

(٣) أورد المصنف في «الإفادات» (ص ١١٠) هٰذه القصة وسمى شيخه، وهو المقَّري.

ممـا صح كونـه من العلوم المعتبـرة، والقـواعِـد المـرجوع إليها في الأعمال والاعتقادات، أو كان مُنهضاً إلى إبطال الحق وإحقاق الباطل على الجملة؛ فهٰذا ليس بعلم لأنه يرجع على أصله بالإبطال، فهو غير ثابت، ولا حاكم، ولا مطَّرد أيضـاً، ولا هو من مُلَحـه، لأنَّ الملح هي التي تسْتَحْسِنهـا العقـولُ، وتستَمْلِحُها النفوس؛ إذ ليس يصحبها منفِّرٌ، ولا هي مما تُعادي العلوم؛ لأنها ذاتُ أصلٍ مبنيٍّ عليه في الجملة، بخلاف هٰذا القسم؛ فإنه ليس فيه شيء من ذٰلك.

هٰذا وإن مال بقوم فاسْتَحْسَنوه وطلبوه؛ فلِشُبَهٍ عارضة، واشتباه بينه وبين ما قبله، فربما عدَّه الأغبياءُ مبنيّاً على أصل، فمالوا إليه من ذٰلك الوجه، وحقيقة أصله وهمٌ وتخييلٌ لا حقيقة له، مع ما ينضافُ إلى ذٰلك من الأغراض والأهواء؛ كالإغراب باسْتِجْلاب غيرِ المعهود، والجَعْجَعة بإدراك ما لم يدركه الراسخون، والتبجُّح بأنَّ وراء هٰذه المشهورات مطالبُ لا يدركها إلا الخواصُّ، وأنهم من الخواص... وأشباهِ ذٰلك مما لا يحصل منه مطلوب، ولا يَحُورُ[1] منه صاحبه إلا بالافتضاح[2] عند الامتحان، حسبما بيَّنه الغزاليُّ[3]، وابْن العربيِّ[4]، ومن تعرَّض لبيان ذٰلك من غيرهما.

ومثالُ هٰذا القسم ما انتحله الباطنيَّةُ في كتاب الله من إخراجه عن ظاهره، وأنَّ المقصودَ وراء هٰذا الظاهر، ولا سبيل إلى نَيْله بعقل ولا نظر، وإنما يُنال من الإمام المعصوم، تقليداً لذٰلك الإمام، واستنادُهم ـ في جملةٍ من دَعَاويهم ـ إلى

---

(١) أي: يرجع، انظر: «مختار الصحاح»(ح و ر)، وبالأصل: «يجوز»، وفي (ط): «يحلا».

(٢) في (ط): «بافتضاحٍ».

(٣) انظر: «إحياء علوم الدين» (كتاب العلم، بيان القدر المحمود من العلوم المحمودة) (١ / ٤١).

(٤) انظر: «قانون التأويل» (ص ١٩٦ ـ ١٩٧).

علم الحـروف، وعلم النجوم[1]، ولقد اتسع الخرقُ في الأزمنة المتأخرة على الراقع؛ فكثُرت الدَّعاوى على الشريعة بأمثال ما ادَّعاه الباطنية[1]؛ حتى آل[3] ذٰلك إلى ما لا يُعقل على حال، فضلاً عن غير ذٰلك، ويشمل هٰذا القسمُ ما يَنْتَحِلُه أهلُ السَّفْسَطَة[4] والمتحكِّمون[5]، وكلُّ ذٰلك ليس له أصلٌ يَنْبَني عليه،

(١) وكتب السحر والشعبذة أكبر دليل على ذٰلك؛ مثل: «شمس المعارف الكبرى» للبوني، و«الرحمة في الطب والحكمة» المنسوب كذباً للسيوطي، و«الجفر» المنسوب كذباً تارة لعلي رضي الله عنه، وتارة لجعفر الصادق، وغيرها كثير؛ كما بيّنتُهُ في المجلد الأول من (المجموعة الأولى) من كتابي «كتب حذر العلماء منها»، وهو مطبوع، ولله الحمد.

وقد عالج ابن القيم في كتابه: «مفتاح دار السعادة» هٰذا الموضوع معالجةً وافية.

وأورد في آخره (٢ / ١٤٨ - إلى آخر الكتاب) رسالة في الردّ على المنجّمين لأبي القاسم عيسى بن علي بن الجرَّاح البغدادي (ت ٣٩١هـ) كتبها لما بصَّره الله رُشده وأراه بطلان ما عليه هٰؤلاء الضُّلال الجهَّال، كتبها نصيحة لبعض إخوانه، وهي نفيسة جدّاً، ولا سيما مع تعقبات ابن القيم عليهـا، وانـظر تفصيلاً عن علم الحـروف (مبـادئـه وأشهـر أعلامه) في «علم الحروف وأقطابه» لعبدالحميد حمدان ـ مكتبة مدبولي، القاهرة، (١٤١٠هـ).

(٢) مبـدأ هٰذا المـذهب كما حكى السيد في «شرح المواقف»: إن طائفة من المجوس تذاكروا ما كان لسلفهم من السطوة والملك، وقالوا: لا سبيل إلى مغالبة المسلمين بالسيف لقوة شوكتهم وسعـة ممالكهم، لٰكنا نقاتلهم بتأويل شريعتهم إلى ما يطابق قواعد ديانتنا، ونستدرج به الضعفاء حتى تختلف كلمتهم ويختل نظام وحدتهم، وأول ما وضعوا في مبادئهم أنّ للقرآن ظاهراً وهو المعلوم في اللغة، وباطناً وهو المراد. (خ).

قلت: وكلام ابن تيمية فيهم كثير جدّاً، انظر منه ما في «مجموع الفتاوى» (٥ / ٥٥٠ ـ ٥٥١ و١٣ / ٢٣٥)، وسيأتي للمصنف كلام بديع حول الظاهر والباطن في (٤/ ٢٣١ وما بعدها).

(٣) ساقطة من الأصل المخطوط، وأشار إلى ذٰلك الناسخ.

(٤) السفسطة: شعبة من شعب الفلسفة اليونانية نشأت في المئة الخامسة قبل الميلاد، ومن أشهر مؤسسيها (بروتغورس) القائل: كل واحد مخطىء ومصيب في آن واحد؛ لأن الحقيقة تابعة للشعور الوقتي الذي نحس به، وقد تصدى لنقض مغالطاتهم سقراط وأفلاطون وأرسطو، ونشأة هٰذا المذهب هي التي بعثت أرسطو على وضع علم المنطق. (خ).

(٥) أي: مدَّعُو الحكمة.

ولا ثمرةً تُجنى منه؛ فلا تعلُّقَ به بوجه.

فصل

وقد يعرضُ للقسم الأول أنْ يُعَدَّ من الثاني، ويُتصوَّر ذٰلك في خلط بعض العلوم ببعض؛ كالفقيه يَبني فقهه على مسألة نحوية مثلاً، فيرجع إلى تقريرها مسألةً ـ كما يقررها النحويُّ ـ لا مقدِّمة مسلَّمة، ثم يردُّ مسألته الفقهية إليها، والـذي كان من شأنه أنْ يأتي بها على أنها مفروغ منها في علم النحو فيبني عليهـا، فلمّـا لم يفعل ذٰلك، وأخذ يتكلم فيها، وفي تصحيحها، وضبطها، والاستدلال عليها، كما يفعله النحويُّ؛ صار الإتيان بذٰلك فضلاً[1] غيرَ محتاج إليه، وكـذٰلك إذا افتقر إلى مسألة [عَدَدية؛ فمِن حقِّه أَنْ يأتيَ بها مسلَّمة][2] ليفرِّع عليها في علمه، فإنْ أخذ يبسُطُ القولَ فيها كما يفعله العَدَديُّ في علم العدد؛ كان فضلاً معدوداً من المُلَح إنْ عُدَّ منها، وهٰكذا سائر العلوم التي يخدم بعضُها بعضاً.

ويَعـرضُ أيضـاً للقسم الأول أنْ يصيرَ من الثـالث، ويُتصوَّرُ ذٰلك فيمن يتبجَّح بذكر المسائل العلمية لمن ليس من أهلها، أو ذكرِ كبار المسائل لمن لا يحتمـل عقلُه إلاَّ صغـارَها، على ضدِّ التربية المشروعة، فمثل هٰذا يوقع في مصائب[3]، ومن أجلها قال عليٌّ رضي الله عنه: «حدِّثوا الناسَ بما يفهمون،

---

(١) أي: زيادة غير مغتفر إليها. (م).

(٢) ساقطة من الأصل.

(٣) تلقين كبـار المسائل لمن لا يحتملها عقله كانت إحدى الآفات التي نزلت بأسلوب التعليم في معاهدنا؛ فقتلت أوقاتاً نفيسة في غير سبيل الله، وعطلت قرائح كانت أحق بأن تسقى بتعليم سائغ فتؤتي أكلها كل حين، وعلاج هٰذه العلة أن يعلم الأستاذ أن تمييز مراتب التلاميذ في الفهم وتـرشيحهم بمبـادىء العلوم على حسب استعـدادهم أعظم ثواباً في الدار الباقية، وأدعى لإجلال التلاميذ أنفسهم وإخلاصهم له من مفاجأتهم بالخوض في مسائل لا تسعها مداركهم. (خ).

أتحبُّون أنْ يُكذَّب اللهُ ورسوله؟»[1]، وقد يصيرُ ذٰلك فتنةً على بعض السامعين، حسبما هو مذكور في موضعه من هٰذا الكتاب[2].

وإذا عَرض للقسم الأول أنْ يُعدَّ من الثالث؛ فأَولى أنْ يعرض للثاني أنْ يُعدَّ من الثالث؛ لأنه أقربُ إليه من الأوَّل.

فلا يصحُّ للعالم في التربية العلمية إلَّا المحافظة على هٰذه المعاني، وإلَّا لم يكن مربِّياً، واحتاج هو إلى عالم يُربِّيه.

ومن هنا لا يسمح للناظر في هٰذا الكتاب أنْ ينظر فيه نظرَ مُفيدٍ أو مستفيد؛ حتى يكون ريَّانَ من علم الشريعة، أصولِها وفروعِها، منقولها ومعقولها، غيرَ مُخْلِد إلى التقليد والتعصُّب للمذهب[3]، فإنه إنْ كان هٰكذا؛ خِيف عليه أنْ ينقلبَ عليه ما أُودع فيه فتنةً بالعَرَض، وإنْ كان حِكمةً بالذات، والله الموفق للصواب.

* * * * *

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العلم، باب مَنْ خصّ بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا، ١ / ٢٢٥ / رقم ١٢٧)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٦١٠)، والخطيب في «الجامع» (رقم ١٣١٨)، وآدم بن أبي أياس في «العلم»، وأبو نعيم في «المستخرج»؛ كما في «فتح الباري» (١ / ٢٢٥) بألفاظ مقاربة منها المذكور، وسيأتي (١٦٨/٥)مرفوعاً ولا يصح.

(٢) انظر: (٥ / ١٦٧).

(٣) التعصب للمذهب ينشأ عن قصر النظر وعدم التفقه في الأصول العالية، ولهٰذا نجد المتبحر في علم الكتاب والسنة، المطلع على مذاهب الفقهاء ومداركها؛ يكاد احترامه للمذهب الذي يتبعه لا يزيد على احترامه للمذاهب الأخرى، وذٰلك لما يبدو له من رجحانها وتفوقها على مذهبه في كثير من المسائل. (خ).

المقدمة العاشرة

إذاتعـاضد النقلُ والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أنْ يتقدَّم النقـلُ فيكون مَتْبُوعاً، ويتأخر العقلُ فيكون تابعاً؛ فلا يَسرح العقلُ في مجال النظر إلَّا بقَدَر ما يُسرِّحه النَّقلُ[1]، والدليل على ذٰلك أمور:

الأول: أنه لو جاز للعقل تخطِّي مأْخذَ النقل؛ لم يكن للحدِّ الذي حدَّه النقلُ فائدة، لأنَّ الفَرَضَ أنه حدَّ له حدّاً، فإذا جاز تعدِّيه؛ صار الحدُّ غيرَ مفيد، وذٰلك في الشريعة باطل، فما أدَّى إليه مثله.

والثاني: ما تبيَّن في علم الكلام والأصول من أنَّ العقلَ لا يحسِّنُ ولا يقبِّح[2]، ولو فرضناه متعدِّياً لما حدَّه الشرع؛ لكان مُحسِّناً ومقبِّحاً، هٰذا خلف.

---

(١) تكلَّم شيخ الإسلام ابن تيمية على هٰذه المسألة بما لا مزيد عليه في «درء تعارض العقل والنقل»، وكذا في المجلد الأول من «مجموع الفتاوى»، وأيضاً فيها (١٣ / ٦٤ وما بعدها).

وللمصنف كلام رائع في «الاعتصام» (٢ / ٣١٨ - ٣٢٢، ٣٢٧ - ٣٣٤) حيث قسم العلوم من حيث إدراك العقل لها إلى ثلاثة أقسام، وتكلَّم عليها بإسهاب.

ولابن القيم في «إعلام الموقعين» (١ / ٣٣١ وما بعد و٢ / ٣ وما بعدها، ٤٧ وما بعدها)، و«الصواعق» (٣ / ٧٩٦ إلى نهاية الجزء الرابع)، و«مختصره» (١ / ١٢٩ وما بعدها) كلام مسهب قيِّم متين في هٰذا الموضوع.

(٢) هٰذه مسـألـة مشهـورة في علم الكـلام وفي علم أصول الفقه، وهي معروفة بمسألة =

. . . .

= (التحسين والتقبيح)، ولم ينج المصنف من بعض الآثار السلبية لها، أعني بالذات تأثره بالنّظرة الأشعرية إلى الموضوع، ولننطلق من الشاطبي - فهو منطلق البحث كله - لنرى بعض مظاهر أشعريّته في الموضوع، ومن خلاله ستتضح معالم النظرية الأشعرية في التحسين والتقبيح[1].

وأفصل الكلام على هذه المسألة في هذا الموطن، جامعاً الكلام فيها، ولا سيما كلام الشاطبي؛ فأقول: هذه المسألة لها جوانب اتفاق وافتراق بين العلماء.

أما محل **الاتفاق**؛ فالعقل يدرك الحسن والقبح فيما هو ملائم للطبع أو مضاد له، فإذا لاءم الغرض الطبع؛ فحسنٌ؛ كاللذة والحلاوة، وإذا نافره؛ فهو قبيح؛ كالألم والمرارة، وهذا القدر معلوم بالحس والعقل والشرع، مجمع عليه بين الأولين والآخرين، بل هو معلوم عند البهائم[2].

أما محل الافتراق والتنازع؛ فهو في الحسن والقبح المتعلق بالشرع، بمعنى كون الفعل سبباً للذم والعقاب أو المدح والثواب، وهل يُعلم ذلك بالعقل أم لا يعلم إلا بالشرع، أم يعلم بهما معاً[3]؟ وحاصل أقوال الناس في هذه المسألة على سبيل الإجمال ثلاثة أقوال أساسية، هي:

القول الأول: وهو قول جهم والأشعري ومن تابعه من المنتسبين إلى السنة وأصحاب مالك والشافعي وأحمد؛ كالقاضي أبي يعلى، وأبي الوليد الباجي، وأبي المعالي الجويني وغيرهم، وهو قول عموم الأشاعرة، وحاصل هذا القول: «إن الأفعال لا تتصف بصفات تكون بها حسنة ولا سيئة ألبتة، وكون الفعل حسناً وسيئاً إنما معناه أنه منهي عنه أو غير منهي عنه، وهذه الصفة إضافية لا تثبت إلا بالشرع»[4]، أي أنهم ينفون الحسن والقبح العقليين ويقولون: إن ذلك لا يعرف إلا بالشرع فقط، مع أنه «من المحال أن يكون الدم والبول والرجيع مساوياً للخبز والماء والفاكهة ونحوها، وإنما =

(1) «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص ٢١٦).

(2) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٨ / ٩٠، ٣٠٨، ٣٠٩)، و«مفتاح دار السعادة» (٢ / ٤٤)، و«مدارج السالكين» (١ / ٢٣٠)، و«إرشاد الفحول» (٧).

(3) «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٨ / ٣٠٩).

(4) انظر: «درء التعارض» (٨ / ٤٩٢)، ونحوه في «مجموع الفتاوى» (١١ / ٦٧٦ - ٦٧٧ و٨ / ٩٠)، و«مفتاح دار السعادة» (٢ / ٥)، و«مدارج السالكين» (١ / ٢٣٠، ٩١)، و«شفاء العليل» (٤٣٥ وما بعدها).

= الشارع فرق بينهما؛ فأباح هٰذا وحرم هٰذا مع استواء الكل في نفس الأمر، وكذٰلك أخذ المال بالبيع والهبة والوصية والميراث، لا يكون مساوياً لأخذه بالقهر والغلبة والغصب والسرقة والجناية؛ حتى يكون إباحة هٰذا أو تحريم هٰذا راجعاً إلى محض الأمر والنهي المفرق بين المتماثلين. . .»[1].

إلا أن هٰذا هو مذهب الأشاعرة الذي يصرحون به في كتبهم الاعتقادية والأصولية؛ ففي «المواقف» يقول الإيجي: «القبيح ما نُهي عنه شرعاً والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذٰلك عائد إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية، فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه؛ لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر»[2].

وفي «الإرشاد» (٢٢٨) للجويني: «العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع».

وهٰذا ما ردده الشاطبي هنا؛ فهو يقول: «إن العقل لا يحسِّن ولا يقبح»، ويؤكد هٰذا المعنى في سياقٍ آخر، وعلى وجه أوضح؛ فيقول (٣ / ٢٨): «الأفعال والتروك ـ من حيث هي أفعال وتروك ـ متماثلة عقلاً بالنسبة إلى ما يقصد بها؛ إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح»، وعلى الرغم من مرور الشاطبي على المسألة مروراً سريعاً على خلاف ما يفعله المتكلمون والأصوليون؛ فإن التأثير الأشعري بادٍ على كلامه، قارن كلامه السابق بقول الجويني في «الإرشاد» (ص ٢٥٩): «فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدرَكة به، وإنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذٰلك القول في القبح، فإذا وصفنا فعلاً من الأفعال بالوجوب أو الحظر؛ فلسنا نعني بما نثبته تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب، وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجاباً، والمراد بالمحظور: الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظراً وتحريماً».

واقرأ له قوله الآتي(٢ / ٥٣٤-٥٣٥): «. . . كون المصلحة مصلحة تُقصد بالحكم والمفسدة =

(١) «مفتاح دار السعادة» (٢ / ٥).

(٢) «المواقف» (٣٢٣)، وانظر: «إتحاف المريد» (٣٢ ـ ٣٣)، و«الاقتصاد في الاعتقاد» (١٠٢ ـ ١١٠) للغزالي، و«أصول الدين» (٢٦٢ ـ ٢٦٣) للبغدادي، و«أصول الدين» للرازي (٩٢ ـ ٩٤).

. . . .

= مفسدة كذلك مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحةٍ ما؛ فهو الواضع لها مصلحة، وإلا؛ فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك؛ إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية لا قضاء العقل فيها بحسنٍ ولا قبح، فإذاً؛ كون المصلحة مصلحة هو من قِبَل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس».

وهذا بالضبط هو كلام الجويني وغيره من أئمة الأشاعرة، ولهذا القول لوازم فاسدة قد التزموها وقالوا بها، منها كما يقول ابن القيم في «مفتاح دار السعادة» (٢ / ٤٢ ـ ٥٢): أنه يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب، وأنه ليس بقبيح، وأنه يجوز نسبة الكذب إلى أصدق الصادقين، وأنه لا يقبح منه، وأنه يستوي التثليث والتوحيد قبل ورود الشرع، وأنه لا يقبح الشرك ولا عبادة الأصنام، ولا مسبة المعبود سبحانه، وأنه لا يقبح الزواج بالأم والبنت، وغير ذلك من اللوازم التي انبنت على أن هذه الأشياء لم تقبح بالعقل، وإنما جهة قبحها السمع فقط.

وهذه كلها لوازم فاسدة تدل على فساد الملزوم، بل ويلزم على قولهم هذا أنه يصح أن يأمر الله بالشرك؛ فلا يكون قبيحاً، وبالزنا والسرقة والظلم وسائر المنكرات؛ فلا يكون ذلك قبيحاً، ويجوز عندهم أن ينهي سبحانه عن التوحيد والعفة والصدق والعدل؛ فتكون هذه كلها قبيحة، كما قال الإيجي في «المواقف» (٣٢٣): «ولو عكس القضية، فحسّن ما قبّحه وقبح ما حسّنه؛ لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر».

القول الثاني: وهو مذهب المعتزلة على اختلاف بينهم في التفصيلات، وكثير من أصحاب أبي حنيفة، وهذا القول يقع في مقابل القول الأول؛ إذ الحسن والقبح عند هؤلاء عقليان، لا يتوقف في معرفتهما وأخذهما عن الدليل السمعي، ويجعلون الحسن والقبح صفات ذاتية للفعل لازمة له، ويجعلون الشرع إلا كاشفاً عن تلك الصفات لا سبباً لشيء من الصفات، ترى تفصيل ذلك في «مجموع الفتاوى» (٨ / ٤٣١ و١١ / ٦٧٧)، و«درء تعارض العقل والنقل» (٨ / ٤٩٢)، و«مدارج السالكين» (١ / ٢٣٨)، و«مفتاح دار السعادة» (٢ / ٨، ٣٩، ١٠٥)، و«شرح الأصول الخمسة» (٤١، ٤٦)، و«سلم الوصول شرح نهاية السؤل» (١ / ٨٣)، و«إرشاد الفحول» (٧).

ورتب المعتزلة على هذا الأصل أموراً عديدة، منها: أن القبح في العقل يترتب عليه الذمّ والعقاب في الشرع، والحسن في العقل يترتب عليه المدح والثواب في الشرع، وأن الله سبحانه وتعالى يجب عليه أن يفعل ما استحسنه العقل ويحرم عليه أن يفعل ما استقبحه العقل، وأن =

. . . .

= المصلحة تنشأ من الفعل المأمور به فقط؛ كالصدق، والعفة، والإحسان، والعدل؛ فإن مصالحها ناشئة منها، وغير ذٰلك من الأمور المترتبة على هٰذا الأصل الفاسد واللوازم الملازمة له، كما بيَّنه ابن القيم في «مفتاح دار السعادة» (٢ / ٥٩ ـ ٦٠ و١٠٥).

القول الثالث: هو القول الوسط بين هاتين الطائفتين، والطريق القاصد بين الطريقين الجائرين إذ قال أصحابه ـ كما في «مفتاح دار السعادة» (٢ / ٥٧) ـ: «ما منكم أيها الفريقان إلا من معه حق وباطل، ونحن نساعد كل فريق على حقه ونصير إليه، ونبطل ما معه من الباطل ونرده عليه؛ فنجعل حق الطائفتين مذهباً ثالثاً يخرج من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين».

وحاصل هٰذا القول أن الحسن والقبح يدركان بالعقل، ولٰكن ذٰلك لا يستلزم حكماً في فعل العبد، بل يكون الفعل صالحاً لاستحقاق الأمر والنهي، والثواب والعقاب من الحكيم الذي لا يأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه، أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل قبحه؛ لأن ما أدرك العقل حسنه أو قبحه راجح ونقيضه مرجوح، بمعنى أن صفة الحسن في الفعل ترجح جانب الأمر به على جانب الأمر بنقيضه القبيح، وصفة القبح في الفعل ترجح جانب النهي عنه على جانب النهي عن نقيضه الحسن، عملاً في ذٰلك بمقتضى الحكمة التي هي صفة من صفات الله سبحانه؛ فلا حكم إلا من الخطاب الشرعي، ولا أمر ولا نهي إلا من قبل الشارع الحكيم.

وهٰذا هو قول عامة السلف وأكثر المسلمين؛ كما في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١١ / ٦٧٧)، وأهل هٰذا القول يوافقون الأشاعرة في أنه لا حكم بالثواب والعقاب والأمر والنهي في الفعل إلا جهة الوحي، وأن الحجة إنما تقوم على العباد بالرسالة، وأن الله لا يعذبهم قبل بعثة الرسل، ولا يطالبهم إلا بما بلغهم من أمر، ولا يعاقبهم إلا على ارتكاب ما نهاهم عنه.

ويوافقون المعتزلة في أن العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه، وأن الحسن والقبح صفات ثبوتية للأفعال معلومة بالعقل والشرع، وأن الشرع جاء بتقرير ما هو مستقر في الفطر، والعقول من تحسين الحسن والأمر به وتقبيح القبيح والنهي عنه، وأنه لم يجيء بما يخالف العقل والفطرة، ويوافقونهم في إثبات الحكمة لله تعالى، وأنه سبحانه لا يفعل فعلاً خالياً عن الحكمة، بل كل أفعاله مقصودة لعواقبها الحميدة وغاياتها المحبوبة.

ومن الجدير بالذكر أن القول بإدراك العقل للمصالح والمفاسد لا يعني أن إدراكه تام مطلق، بل إنه يدرك ويعجز، ويصيب ويخطىء... وقد بين ابن القيم هٰذه النقطة؛ فقال في «مفتاح دار =

= السعادة» (٢ / ١١٧): «. . . بل غاية العقل أن يدرك بالإجمال حُسن ما أتى الشرع بتفصيله أو قبحه؛ فيدركه العقل جملة، ويأتي الشرع بتفصيله، وهٰذا كما أن العقل يدرك حسن العدل، وأما كون هٰذا الفعل المعين عدلاً أو ظلماً؛ فهٰذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد، وكذٰلك يعجز عن إدراك حسن كل فعل وقبحه.

فتأتي الشرائع بتفصيل ذٰلك وتبينه، وما أدركه العقل الصريح من ذٰلك تأتي الشرائع بتقريره، وما كان حسناً في وقت قبيحاً في وقت، ولم يهتد العقل لوقت حسنه من وقت قبحه أتت الشرائع بالأمر به في وقت حسنه، وبالنهي عنه في وقت قبحه، وكذٰلك الفعل يكون مشتملاً على مصلحة ومفسدة، ولا تعلم العقـول مفسدته أرجح أم مصلحته؟فيتوقف العقل في ذٰلك، فتأتي الشرائع ببيان ذٰلك، وتأمر براجح المصلحة، وتنهى عن راجح المفسدة، وكذٰلك الفعل يكون مصلحة لشخص مفسدة لغيره، والعقل لا يدرك ذٰلك؛ فتأتي الشرائع ببيانه؛ فتأمر به من هو مصلحة له، وتنهى عنه من هو مفسدة في حقه، وكذٰلك الفعل يكون مفسدة في الظاهر، وفي ضمنه مصلحة عظيمة، لا يهتدي إليها العقل؛ فلا تعلم إلا بالشرع؛ كالجهاد والقتل في الله، ويكون في الظاهر مصلحة، وفي ضمنه مفسدة عظيمة لا يهتدي إليها العقل، فتجيء الشرائع ببيان ما في ضمنه من المصلحة والمفسدة الراجحة، هٰذا مع أن ما يعجز العقل عن إدراكه من حسن الأفعال وقبحها ليس بدون ما تدركه من ذٰلك؛ فالحاجة إلى الرسل ضرورية، بل هي فوق كل حاجة؛ فليس العالم إلى شيء أحوج منهم إلى المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين. . !».

وقد تعرض الشاطبي مراراً لبيان هٰذا القصور في إدراك العقل للمصالح والمفاسد، ترى ذٰلك في «الاعتصام» (٢ / ٣٢١ ـ ٣٢٢)، وكما سيأتي (ص ٥٣٧ و٢ / ٧٧ و٣ / ٢١٠).

وانظر بسط المسألة في: «مفتاح دار السعادة» (٢ / ٢ ـ ١١٨)، و«مدارج السالكين» (١ / ٢٣٠ ـ ٢٥٧، ٩١ و٣ / ٤٠٧، ٤٨٨، ٤٩٢)، و«شفاء الغليل» (٤٣٥)، و«مجموع فتاوى ابن تيمية» (٨ / ٩٠، ٩١ و٤٢٨ ـ ٤٣٢ و٣ / ١١٤ ـ ١١٥ و١١ / ٦٧٥ ـ ٦٨٧ و٧٥ / ٨ و١٦ / ٢٣٥ ـ ٣٦٣)، و«درء تعارض العقل والنقل» (٨ / ٤٩٢ ـ ٤٩٣)، و«شرح الكوكب المنير» (١ / ٣٠٠، ٣٢٢)، و«لوامع الأنوار» (١ / ٢٨٤ ـ ٢٩١)، و«روح المعاني» (١٤ / ٩٤ و١٥ / ٣٧ ـ ٤٢)، و«تيسير التحرير» (١ / ٢٨٣ ـ ٣٨٧)، و«حقيقة البدعة وأحكامها» (٢ / ١٢٧ ـ ١٣٣)، و«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص ٢١٦ ـ ٢٢٩).

والثالث: أنّه لو كان كذٰلك؛ لجاز إبطالُ الشريعة بالعقل، وهٰذا محالٌ باطل، وبيان ذٰلك أنَّ معنى الشريعة أنها تحُدُّ للمكلَّفين حُدُوداً؛ في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم، وهو جملةُ ما تضمنته، فإنْ جاز للعقل تعدِّي حَدٍّ واحد؛ جاز له تعدِّي جميع الحدود؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، وتعدِّي حدٍّ واحدٍ هو معنى إبطاله؛ أيْ: ليس هٰذا الحدُّ بصحيح، وإنْ جاز إبطالُ واحد؛ جاز إبطال السائر، وهٰذا لا يقول به أحد لظهور مُحاله.

فإنْ قيل: هٰذا مُشْكلٌ؛ من أوجه:

الأول: أنَّ هٰذا الرأيَ هو رأيُ الظاهرية[1]؛ لأنهم واقفون مع ظواهر النصوص من غير زيادة ولا نقصان، وحاصلهُ عدمُ اعتبار المعقول جملة، ويتضمن نفيَ القياس الذي اتفق الأوَّلون عليه.

والثاني: أنه قد ثبت للعقل التخصيصُ حسبما ذكره الأُصوليون في نحو: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، و﴿عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، و﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وهو نقصٌ من مقتضى العُموم؛ فلتَجُز الزيادة لأنها بمعناه[2]، ولأنَّ الوقوفَ دون حَدِّ النقل كالمجاوزة

---

(١) هم أصحاب داود بن علي الأصفهاني، ولٰكن الذي صح عن داود أنه يحتج بالقياس الجلي وينكر القياس الخفي فقط، والذي أنكر القياس مطلقاً ـ خفيه، وجليه ـ طائفة من أصحابه زعيمهم أبو محمد علي بن حزم الأندلسي. (خ).

(٢) في أنَّ كلًّا منهما تصرف، ومن له النقص له الزيادة، هٰكذا يُفهم هٰذا الاستدلال مجملاً حتى يكون للدليل بعده فائدة جديدة، وهي أنهما(*) يشتركان في المعنى الخاص المطلوب بناء الإشكال عليه في قوله، ولما لم يُعدّ... إلخ؛ إلا أنْ تكون الواو في قوله ولإن زائدة في النسخ، ثم يبقى النظرُ في أنَّ أصلَ الدعوى هي تعدِّي حدِّ الشرع وإبطاله بالعقل، سواء في ذٰلك النقص =

(*) في المطبوع: «أنها».

له؛ فكلاهما إبطال للحدِّ على زعمك، فإذا جاز إبطالُه مع النقص؛ جاز مع الزيادة، ولمَّا لم يُعَدَّ هٰذا إبطالاً للحدِّ؛ فلا يُعد الآخر.

والثالث: أنَّ للأُصوليين قاعدةً قضت بخلاف هٰذا القضاء، وهي أنَّ المعنى المناسبَ إذا كان جليّاً سابقاً للفهم عند ذكر النص؛ صحَّ تحكيمُ ذٰلك المعنى في النصِّ بالتخصيص له والزيادة عليه، ومثَّلوا ذٰلك بقوله عليه السلام: «لا يَقضي القاضي وهو غَضْبانُ»[1]؛ فمنعوا ـ لأجل معنى التَّشويش[2] ـ القضاءَ مع جميع المشوِّشات، وأجازوا مع ما لا يُشوِّش من الغضب؛ فأنت تراهم تصرَّفوا بمقتضى العقل في النقل من غير توقُّفٍ، وذٰلك خلافُ ما أصَّلتَ، وبالجملة؛ فإنكارُ تصرُّفاتِ العقول بأَمثال هٰذا إنكارٌ للمعلوم في أُصول الفقه.

فالجواب: أنَّ ما ذكرتُ لا إشكالَ فيه على ما تقرَّر.

= والزيادة، وعليه؛ فكان المفهوم أنه يجعل نفس النقص مما يقتضيه العموم تعدِّياً أيضاً يُعترض به، ويقول: إنَّ ما أصلته هنا ينافيه أُصل آخر، وهو تخصيص العقل؛ لأنه نقص، ثم يبني على تخصيص العقل، وكونه نقصاً مما حده الشرع، الإشكالَ بالزيادة على الطريق الذي قرره كما راعَى الإشكالَ بالزيادة والنقص في الإشكال الثالث، وقد وجَّه همته في الجواب عن الإشكال الثاني إلى طرف النقص فأبطله، ثم قال: «فلا يصح قياس المجاوزة عليه»، وهو يقتضي أنه راعى الاعتراض بالنقص مُدْرَجاً في قوله: «وهو نقص» يعنى، وهٰذا إشكال، ثم أخذه مقدّمة؛ فقال: فلتجز الزيادة». (د).

(١) سيأتي تخريجه (ص ٤١١)، والحديث في «الصحيحين» وغيرهما.

(٢) أنكر هٰذه الكلمة جماعة من علماء اللغة؛ كأبي منصور، والحريري، وصاحب القاموس، وقالوا: إنها مولدة وصوابها التهويش، ومن المتأخرين من أجاز استعمالها وثوقاً بذكر الجوهري لها في «صحاحه»؛ إذ هو مثبت فيقدم على النافي، والمتحري للعربية الفصحى لا يكفيه في صحة الكلمة متى أنكرها طائفة من أئمة اللغة ولم يظفر لها بشاهد صحيح أن ترد في كتاب «الصحاح» الذي تركه مؤلفه في المسودة حتى يبيضه تلميذه إبراهيم بن صلاح الوراق، وتسربت فيه أغلاط كثيرة. (خ).

أما **الأول**؛ فليس القياسُ[1] من تصرفات العقول مَحْضاً، وإنما تصرفتْ فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسَب ما أعطته من إطلاقٍ أو تقييد، وهٰذا مبيَّن في موضعه من كتـاب القيـاس، فإنَّا إذا دلَّنا الشرعُ على أنَّ إلحاق المسكوتِ عنه بالمنصوص عليه معتبَر، وأنَّه من الأمور التي قصدها الشارع، وأمرَ بها، ونبَّه النبيُّ ﷺ على العمل بها؛ فأين استقلالُ العقل بذٰلك؟ بل هو مُهتدٍ فيه بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أَجْرَته، ويقفُ حيث وقَفَتْه.

وأما **الثاني**؛ فسيأتي في باب العموم والخصوص[2] إن شاء الله أنَّ الأدلةَ المنفصلة لا تُخصَّص[3]، وإن سُلِّم أنها تُخصَّصُ؛ فليس معنى تَخصيصها أنها تتصرفُ في اللفظ المقصود به ظاهره، بل هي مبيِّنة أنَّ الظاهرَ غيرُ مقصودٍ في الخطاب، بأدلةٍ شرعية دلَّت على ذٰلك؛ فالعقل مثلُه، فقـوله: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤] خصَّصه العقلُ بمعنى أنَّه لم يُرَد في العموم دخول ذاتِ الباريء وصفاته؛ لأنَّ ذٰلك مُحال[4]، بل المراد جميعَ ما عدا ذٰلك؛ فلمْ

---

(١) تأمل لتأخذَ جوابَ أصلِ الإشكالِ الأول؛ لأنه أوسعُ من إنكار القياس الذي تصدَّى للجواب عنه صراحة، أي؛ فالعقل تابع للأدلة وخادم لها، وهو ما ندَّعيه. (د).

(٢) انظر: (٤ / ٤٤).

(٣) ادعى المصنف فيما يأتي أن الشارع نقل ألفاظ العموم عن مدلولاتها اللغوية إلى معان أخر، وصار له في هٰذه العمومات عرف يخالف عرف اللغة؛ فيكون العام الذي يراه الأصوليون مخصوصاً بمنفصل مستعملاً عنده في المراد منه فقط، وبهٰذا يخرج عن العام الذي دخله التخصيص، وستطلع إن شاء الله تعالى على ما يطعن في هٰذه الدعوى. (خ).

(٤) ودلّ الاستقراء للشَّريعة على أنها لا تُصادم العقلَ بقلب الحقائق، وجعل المحال جائزاً أو واجباً، وبذٰلك يكون العقل آخذاً تصرُّفَه في التخصيص من النقل وتحت نظره، أما مجرد قياس العقلِ على الأدلة الشرعية بدون هٰذه المقدمة؛ فإنه تسليمٌ للإشكال، ونقضٌ للأصل الذي أصَّله في المسألة؛ فتأمَّل. (د).

يخـرج العقـلُ عن مقتضى النقـل بوجـه، وإذا كان كذٰلـك؛ لم يصحّ قياسُ المجاورة[1] عليه.

وأما **الثالث**؛ فإنَّ إلحاقَ كلِّ مشوِّشٍ بالغضب من باب القياس، وإلحاقُ المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغٌ، وإذا نظرنا إلى التخصيص بالغضب اليَسير؛ فليس من تحكيم العقـل، بل من فهم معنى التَّشْـويش، ومعلومٌ أنَّ الغضبَ اليسير غيرُ مشوِّش؛ فجاز القضاء مع وجوده بناء على أنه غيرُ مقصود في الخطاب.

هٰكذا يقول الأُصوليون في تقرير هٰذا المعنى، وأنَّ مطلق الغضب يتناوله اللفظ، لٰكن خصَّصه المعنى.

والأمـرُ أسهـلُ من غير احتياجٍ إلى تخصيص؛ فإنَّ لفظ غضبـان وزنُه فَعلان، وفعلانُ في أسماء الفاعلين يقتضي الامتلاء مما اشتُق منه؛ فغضبانُ إنما يُستعمل في الممتلىء غضباً؛ كريَّان في الممتلىء ريّاً، وعطشان في الممتلىء عطشاً، وأشباهِ ذٰلك، لا أنه يُستعمل في مطلق ما اشتُقَّ منه[2]، فكأنَّ الشَّارعَ إنما نَهى عن قضاء الممتلىء غضباً؛ حتى كأنه قال: لا يقضي القاضي وهو شديدُ الغضب، أو ممتلىءُ من الغضب، وهٰذا هو المشوِّش، فخرج المعنى عن كونه مخصِّصـاً، وصار خروجُ يَسيرِ الغضب عن النَّهي بمقتضى اللفظ، لا بحكم

(١) كذا في الأصل، وفي النسخ المطبوعة «المجاوزة» بالزاي.

(٢) ممن صرح بهٰذا المعنى عز الدين ابن جماعة؛ فقال في «كشف المعاني» (ص ٨٥) موجهاً تقديم الرحمٰن على الرحيم في البسملة: أن فعلان صيغة مبالغة في كثرة الشيء وعظمه والامتلاء منه، ولا يلزم منه الدوام؛ كغضبان، وسكران، ونومان، وصيغة فعيل لدوام الصفة ككريم، وظريف؛ فمعنى الرحمٰن الرحيم: العظيم الرحمة، الدائمها.

قلت: انظر: «نظم الدُّرر» (١ / ٢٦) للبقاعي.

المعنى، وقِيس على مشوِّش الغضب كلُّ مشوِّش؛ فلا تجاوز للعقل إذاً.

وعلى كلٍّ تقدير؛ فالعقلُ لا يحْكم على النقل في أمثال هٰذه الأشياء، وبذٰلك ظهرتْ صحةُ ما تقدم.

* * * * *



المقدمة الحادية عشرة

لمّـا ثبت أنَّ العلمَ المعتبرَ[1] شرعاً هو ما ينبني عليه عمـل؛ صار ذٰلك منحصراً فيما دلَّت عليه الأدلَّة الشرعيَّةُ، فما اقتضتْهُ؛ فهو العلمُ الذي طُلب من المكلَّف أنْ يَعلمه في الجملة، وهٰذا ظاهر؛ غير أنَّ الشأنَ إنما هو في حصر الأدلَّة الشَّرعية، فإذا انحصرت؛ انحصرت مداركُ العلم الشَّرعيِّ، وهٰذا مذكورٌ في كتاب الأدلَّة الشَّرعيَّة، حسبما يأتي إن شاء الله[2].

* * * * *

(١) «إن المعتبر من العلم هو الذي دل عليه أدلة الشرع حال كونها تستقل ـ أي: تثبت ـ بحصر أيٍّ بعد، وحيث تحصر عند أحد؛ فإن العلم يحصر عنده بكل مدرك من مداركه» (ماء).

(٢) انظر: (٣ / ١٦٥ وما بعد).



المقدمة الثانية عشرة

من أنفع طُرق العلم الموصلة إلى غاية التحقُّق به أَخْذُه عن أهله المتحقِّقين[1] به على الكمال والتمام.

وذٰلك أنَّ اللهَ خلق الإنسان لا يعلم شيئاً، ثم علَّمه وبصَّره، وهداه طُرقَ مصلحته في الحياة الدُّنيا؛ غير أنَّ ما علمه من ذٰلك على ضَرْبَيْن:

ضربٌ منها ضروريٌّ[2]، داخلٌ عليه من غير عِلْم مِنْ أين ولا كيف، بل هو مَغْرُوزٌ فيه من أصل الخِلْقَة، كالتقامه الثَّدْيَ ومصِّه له عند خروجه من البطن إلى الدنيا ـ هٰذا من المحسوسات، وكعلمه بوجوده، وأنَّ النقيضَيْن لا يجتمعان ـ من جُملة المعقولات.

وضربٌ منها بوسَاطة التعليم، شَعَر بذٰلك أوْ لا؛ كوجوه التصرُّفات الضرورية، نحو محاكاة الأصوات، والنُّطق بالكلمات، ومعرفة أسماء الأشياء ـ في المحسوسات، وكالعلوم النظريَّة التي للعقل في تحصيلها مجال ونظرٌ ـ في المعقولات.

---

(١) يأتي شرح التحقق (ص ١٤٠ وما بعدها).

(٢) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٦ / ١٢٩ ـ ١٣٩).

وكلامُنا من ذٰلك فيما يفتقر إلى نظر وتبصُّر؛ فلا بدَّ مِنْ معلِّمٍ فيها، وإنْ كان النـاس قد اختلفوا: هل يمكن حصولُ العلم دون معلِّم أم لا؟ فالإمكان مسلَّم، ولٰكنَّ الواقعَ في مجاري العادات أنْ لا بدَّ من المعلِّم، وهو متفق عليه في الجملة، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل؛ كاختلاف جمهور الأُمة والإمامية ـ وهم الذين يشترطون المعصوم ـ، والحقُّ مع السَّوادِ الأعظم الذي لا يشترط العصمة، من جهةِ أنها مختصَّةٌ بالأنبياء عليهم السلام، ومع ذٰلك؛ فهم مُقرُّون بافتقار الجاهل إلى المعلِّم، عِلْماً كان المُعلَّم أو عملاً، واتفاقُ الناس على ذٰلك في الوقوع، وجَرَيانُ العادة به كافٍ في أنه لا بدَّ منه، وقد قالوا: «إنَّ العلمَ كان في صدور الـرجال، ثم انتقلَ إلى الكتب، وصارت مفاتحُه بأيدي الرجال».

وهٰـذا الكـلامُ يقضي بأنْ لا بدَّ في تحصيله من الرجال؛ إذ ليس وراءَ هاتين المـرتَبَتَيْن مرمى عندهم، وأصلُ هٰذا في الصحيح: «إن الله لا يَقْبِضُ العلمَ انتزاعاً ينتزعُه من الناس، ولٰكن يَقبضه بقبضِ العلماء»[1] الحديث، فإذا كان كذٰلك؛ فالرجال هم مفاتحه بلا شكّ.

فإذا تقرَّر هٰذا؛ فلا يؤخذ إلَّا ممن تحقَّق به، وهٰذا أيضاً واضحٌ في نفسه، وهو أيضاً متفق عليه بين العقلاء؛ إذ من شروطهم في العالم بأيِّ علم اتفق؛ أن يكون عارفاً بأُصوله وما يَنبني عليه ذٰلك العلم، قادراً على التعبير عن مقصوده فيه، عارفاً بما يلزم عنه، قائماً على دفع الشُّبه الواردة عليه فيه، فإذا نظرنا إلى ما اشتـرطوه، وعرضْنا أئمةَ السلف الصالح في العلوم الشرعية؛ وجدناهم قد اتصفوا بها على الكمال.

غير أنه لا يُشترط السلامةُ عن الخطأ ألبتة؛ لأن فروعَ كلِّ علم إذا انتشرت

---

(١) مضى تخريجه (ص ٩٧)، وهو في «الصحيحين».

وانبنَى بعضُها على بعض اشتبهت، وربما تُصوِّر تفريُعها على أصول[1] مختلفة في العلم الواحد فأشكلت، أو خَفي فيها الرجوعُ إلى بعض الأصول، فأهملها العالمُ من حيثُ خَفِيَت عليه، وهي في نفس الأمر على غير ذٰلك، أو تعارضت وجوهُ الشَّبه فتشابه الأمر، فيذهبُ على العالم الأرجحُ من وجوه الترجيح، وأشباه ذٰلك؛ فلا يقدح في كونه عالماً، ولا يضرُّ في كونه إماماً مقْتَدىً به، فإنْ قَصَّرَ عن استيفاء الشروط؛ نقصَ عن رتبة الكمال بمقدار ذٰلك النقصان؛ فلا يستحقُّ الرتبةَ الكماليَّة ما لم يُكمِّل ما نقص.

فصل

وللعـالم المتحقِّق بالعلم أمـاراتٌ وعـلامـاتٌ تتفق على ما تقدم، وإنْ خالفَتْها في النظر[2]، وهي ثلاث:

إحداها: العمل بما عَلِم؛ حتى يكون قولُه مطابقاً لفعله، فإنْ كان مخالفاً له؛ فليس بأهلٍ لأن يُؤخذ عنه، ولا أنْ يُقتدى به في علم، وهٰذا المعنى مبيَّن على الكمال في كتاب الاجتهاد[3]، والحمد لله.

---

(١) ذكـرَ صوراً ثلاثاً: إحداها فرع ينبني على فرع مبني على أصل؛ فيُفهم أنَّ كلًّا من الفرعين له أصل خاص به، فيشكل عليه الأمر، فيهمل الاستنباط ويقف، وقد لا يهتدي في بعض الفروع إلى أصل يرجعها إليه؛ فيقف ويهمل الاستنباط، وقد يكون الفرع من المشتبه بأصلين، ويذهب عن العالم الأرجحُ من وجوه الترجيح، فيأخذ بالمرجوح في الواقع أو يقف، والتمثيل للثلاثة لا يخفى عليك، وكلها لا تضر في كونه إماماً؛ فقد توقف مالك كثيراً، ورجع عما ترجَّح عنده أولاً كثيراً لأحد الأسباب السَّالفة. (د).

(٢) لأنَّ بعضَها سبب للتحقق بالعلم وهي الثانية، وبعضها مرتَّب عليه وهي الأولى؛ فهي تتفق مع الشروط المتقدمة، من حيث حصول كلٍّ وإن اختلفت في الاعتبار. (د).

(٣) انظر: (٥ / ٢٦٢).

والثانية: أنْ يكون ممَّن ربَّاه الشيوخُ في ذٰلك العلم؛ لأخْذه عنهم، وملازمته لهم؛ فهو الجدير بأنْ يتَّصف بما اتصفوا به من ذٰلك، وهٰكذا كان شأنُ السلف الصالح.

فأوَّلُ ذٰلك ملازمةُ الصحابة رضي الله عنهم لرسول الله ﷺ، وأخذُهُم بأقواله وأفعاله، واعتمادهم على ما يرِد منه، كائناً ما كان، وعلى أيِّ وجهٍ صدَر؛ فهم[1] فَهِموا مغزَى ما أراد به أَوْلاً[2] حتى علِموا وتيقَّنوا أنه الحقُّ الذي لا يُعارض، والحكمةُ التي لا ينكسر قانونُها، ولا يَحومُ النقصُ حول حِمى كمالها، وإنما ذٰلك بكثرة الملازمة، وشدَّة المثابرة.

وتأمَّل قصةَ عمرَ بنِ الخطاب في صلح الحديبية؛ حيث قال: يا رسول الله! ألسنا على حق، وهم على باطل؟

قال: «بلى».

قال: أليس قَتْلانا في الجنة وقتلاهم في النار؟

قال: «بلى».

قال: ففيم نُعطي الدَّنِيَّة في ديننا، ونرجعُ ولمَّا يحكم اللهُ بيننا وبينهم؟

قال: «يا ابنَ الخطابِ! إني رسولُ الله، ولن يضيِّعني الله أبداً».

---

(١) لعل قوله: «فهم» زائد أو محرف عن لفظ منه، وعليه يتعيَّن أنْ يكون الشاهد في قصة عمر بدليل سائر المقدمات التي منها قوله، وفيه قال سهل بن حنيف. وقوله: والانقياد للعلماء والصبر عليهم في مواطن الإشكال، وقوله: ولٰكنهم سلموا وتركوا رأيهم إلخ، وبه ينتظم المقام كله، ويأخذ بعضه بحجز بعض؛ فالأمر لم يشكل على أبي بكر، بل على عمر، ولٰكنه صبر حتى لاح البرهان». (د).

(٢) في (م): «أوَّلاً»! ولا وجود لها في الأصل.

فانطلق عمر ولم يصبر، متغيِّظاً، فأتى أبا بكر؛ فقال له مثلَ ذٰلك.

فقال أبو بكر: إنه رسولُ الله ولن يضيِّعه الله أبداً.

قال: فنـزل القرآنُ على رسول الله ﷺ بالفتح، فأرسل إلى عمرَ فأقرأه إيَّاه؛ فقال: يا رسول الله! أوَفَتحٌ هو؟ قال: نعم. فطابت نفسه ورجع[1].

فهٰـذا من فوائد الملازمة، والانقياد للعلماء، والصبر عليهم في مواطن الإشكال؛ حتى لاح البرهانُ للعِيان.

وفيه قال سهلُ بنُ حُنيفٍ يومَ صِفِّين: «أيها الناس! اتَّهموا رأْيَكم، والله؛ لقد رأَيْتُني يوم أَبي جَنْدَلٍ[2] ولو أَني أستطيعُ أنْ أَردَّ أمرَ رسولِ الله ﷺ لردَدْته»[3]، وإنما قال ذٰلك لِما عرض لهم فيه من الإشكال، وإنما نزلت سورةُ

---

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الجزية والموادعة، باب منه، ٦ / ٢٨١ / رقم ٣١٨٢، وكتاب التفسير، باب ﴿إذا يبايعونك تحت الشجرة﴾، ٨ / ٥٨٧ / رقم ٤٨٤٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية، ٣ / ١٤١١ ـ ١٤١٢ / رقم ١٧٨٥)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٨٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٢٢٢)، وعنده: «فطابت نفسه، ورجع»، وفي سائر النسخ: «ولم يضيعني» في الموطنين والمثبت من (ط).

(2) سمى يوم الحديبية يوم [أبي] جندل؛ إذ لم يقع في ذٰلك اليوم أشد على المسلمين من قصة أبي جندل بن سهيل بن عمرو؛ إذ جاء يوسف في قيوده فارّاً من مشركي قريش، ورده النبي عليه الصلاة والسلام إلى أبيه سهل وفاء بما شرطوه في عقد الصلح من أن يرد عليهم من يأتيه منهم وإن كان على دين الإسلام. (خ).

(3) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الجزية والموادعة، باب منه، ٦ / ٢٨١ / رقم ٣١٨١، وكتاب المغازي، [باب] غزوة الحديبية، ٧ / ٤٥٧ / رقم ٤١٨٩، وكتاب التفسير، باب ﴿إذ يُبايعونك تحت الشجرة﴾، ٨ / ٥٨٧ / رقم ٤٨٤٤، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يذكر من ذمّ الرأي وتكلف القياس، ١٣ / ٢٨٢ / رقم ٧٣٠٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية في الحديبية، ٣ / ١٤١١ ـ ١٤١٢ / رقم ١٧٨٥)، =

الفتح بعد ما خالطهم الحزنُ والكآبة؛ لشدة الإشكال عليهم، والتباس الأمر، ولٰكنهم سلَّموا وتركوا رأْيهم حتى نزل القرآن؛ فزال الإشكالُ والالتباسُ.

وصار مثلُ ذٰلك أصلاً لمن بعدهم؛ فالتزم التابعون في الصحابة سيرتَهم مع النبي ﷺ حتى فَقُهوا، ونالوا ذِرْوَةَ الكمال في العلوم الشرعية، وحسبك من صحة هٰذه القاعدة أنك لا تجدُ عالماً اشتهر في الناس الأخذُ عنه إلَّا وله قُدوة واشتهر في قَرنه بمثل ذٰلك، وقلَّما وُجدتْ فِرقةٌ زائغة، ولا أَحدٌ مخالفٌ للسُّنَّة[1] إلَّا وهو مُفارقٌ لهٰذا الوصف، وبهٰذا الوجه وقع التشنيعُ على ابن حَزْم الظاهري[2]، وأنه لم يلازم الأَخْذَ عن الشيوخ، ولا تأَدَّب بآدابهم، وبِضدٍّ ذٰلك كان العلماءُ الراسخون كالأئمة الأربعة وأشباههم.

والثالثة: الاقتداءُ بمن أَخذ عنه[3]، والتأَدُّبُ بأدبه، كما علمتَ من اقتداء الصحابة بالنبيِّ ﷺ، واقتداء التابعين بالصحابة، وهٰكذا في كلِّ قَرْنٍ، وبهٰذا

= وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٨٥)، والحميدي في «المسند» (رقم ٤٠٤)، والبيهقي في «السنن» (٩ / ٢٢٢).

(١) في (م): «وجدتَ فرقةً زائغة، ولا أحداً مخالفاً للسنة».

(٢) هو الحافظ أبو محمد علي ابن الوزير أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي، كان شافعي المذهب ثم صار ظاهرياً، وبلغ من الذكاء وغزارة العلم منزلة فائقة؛ فألف الكتب القيمة، وناضل عن كثير من حقائق الدين بالحجج الباهرة، ولٰكنه لم يهذب حاشية منطقه؛ فكان يرمي بشرر من عبارات الازدراء والغضاضة من شأن أئمة السلف، ولم يحتمل منه علماء عصره هٰذه السيرة الشاذة؛ فنهضوا في وجهه ودارت بينه وبينهم المناظرات حتى امتدت إليه يد الدولة وأبعدته عن وطنه، وتوفي بالبادية رحمه الله سنة (٤٥٦). (خ).

(٣) أَخصُّ من الأمارة الأولى؛ لأنَّ الاقتداء بمن أَخذ عنه والتأَدُّبَ بأَدبه بعضُ العمل بما علم، وقد يؤخذ من وصفه لمالكٍ بميزته عن أضرابه المجتهدين في هٰذه الإمارة، أنه لا يلزم من العمل بما علم أن يكون مقتدياً بمن أخذ عنه، بل يغلب عليه العملُ بما يراه باجتهاده، وإنْ لم يظهر عليه التأسِّي بنوع آداب أُستاذه؛ تكون أمارةً مستقلة. (د).

الوصف امتاز مالكٌ عن أَضْرابه ـ أعني: بشدة الاتِّصاف به ـ، وإلَّا؛ فالجميعُ ممن يُهتدى به في الدين، كذٰلك كانوا، ولٰكن مالكاً اشتهر بالمبالغة في هٰذا المعنى، فلما تُرِك هٰذا الوصفُ؛ رَفَعتْ البِدَعُ رؤوسَها لأنَّ ترك الاقتداء دليلٌ على أمرٍ حَدَثَ عند التارك، أصلهُ اتّباعُ الهَوى، ولهٰذا المعنى تقريرٌ في كتاب الاجتهاد بحَول الله تعالى[1].

فصل

وإذا ثَبت أنه لا بدَّ من أخذِ العلم عن أهله؛ فلذٰلك طريقان:

أحدهما: المشافهة، وهي أنفعُ الطريقين وأسْلَمهما؛ لوجهين[2]:

الأول: خاصيَّة جعلها الله تعالى بين المعلِّم والمتعلم، يشهدها كلُّ من زاول العلمَ والعلماء؛ فكم مِن مسألة يقرؤها المتعلِّم في كتاب، ويحفظها ويردِّدها على قلبه فلا يفهمها، فإذا ألقاها إليه المعلِّم فَهِمها بَغْتَةً، وحصل له العلمُ بها بالحضرة؟ وهٰذا الفهم يحصلُ إمّا بأمرٍ عاديٍّ من قرائن أحوال، وإيضاحِ موضع إشكالٍ لم يخطر للمتعلِّم ببال، وقد يحصل بأمرٍ غير معتاد، ولٰكن بأمر يَهبه الله للمتعلِّم عند مُثوله بين يَدي المعلِّم، ظاهرَ الفقر باديَ الحاجة إلى ما يُلقَى إليه.

وهٰذا ليس يُنكر؛ فقد نبَّه عليه الحديثُ الذي جاء: «إنَّ الصحابةَ أنكروا أنفسَهم عندما مات رسولُ الله ﷺ»[3]، وحديثُ حنظلةَ الأُسيدي؛ حين شَكا إلى

---

(١) انظر: المسألة الثانية من الطرف الثاني من الاجتهاد.

(٢) لم يذكر إلا وجهاً واحداً؛ فتأمَّل.

(٣) وقع نحوه وما يفيده؛ ففي «صحيح البخاري» (كتاب الجنائز، باب الدخول على الميت إذ أدرج في أكفانه / رقم ١٢٤٢) بسنده إلى عمر بن الخطاب؛ قال: «والله؛ ما هو إلا أن سمعتُ أبا بكر تلاها ـ أي: قوله تعالى: ﴿**وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل**...﴾ [آل عمران: =

رسول الله ﷺ أنهم إذا كانوا عنده وفي مجلسه كانوا على حالة يَرْضَوْنَها، فإذا فارقوا مجلسه زال ذلك عنهم؛ فقال رسول الله ﷺ: «لو أنكم تكونون كما تكونون عندي؛ لأظلَّتكم الملائكةُ بأجنحتها»(1).

وقد قال عُمرُ بنُ الخطَّابِ: «وافقتُ ربِّي في ثلاثٍ»(2)، وهي من فوائد

= ٤٤] ـ؛ فعقرتُ حتى ما تقلّني رجلاي، وحتى أهويت إلى الأرض حين سمعتُه تلاها، علمتُ أنّ النبي ﷺ قد مات.

وأخرجه بلفظ المصنف عن أبي سعيد الخدري **بإسناد صحيح** ابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ٢٣٨٧)، وابن مردويه؛ كما في «الدر المنثور» (٦ / ٨٩)، وتتمته: «وكيف لا ننكر أنفسنا والله تعالى يقول: **﴿واعلموا أنّ فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتّم﴾** [الحجرات: ٧]».

(1) أخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب التوبة، باب فضل دوام الذكر والفكر في أمور الآخرة، ٤ / ٢١٠٦ ـ ٢١٠٧ / رقم ٢٧٥٠)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٣٤٦) عن حنظلة الأُسيدي، بلفظ: «والذي نفسي بيده؛ لو تدومون على ما تكونون عندي، وفي الذكر؛ لصافحتكم الملائكة على فرشكم وفي طرقكم، ولكن يا حنظلة! ساعةً وساعة». واللفظ المذكور عند الطيالسي في «المسند» (رقم ١٣٤٥)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٣٤٦)، والترمذي في «الجامع» (رقم ٢٤٥٢).

(2) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب ما جاء في القبلة، ١ / ٥٠٤ / رقم ٤٠٢، وكتاب التفسير، باب قوله: **﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى﴾**، ٨ / ١٦٨ / رقم ٤٤٨٣، وباب في سورة الأحزاب، ٨ / ٥٢٧ / رقم ٤٧٩٠، وباب في سورة التحريم، ٨ / ٦٦٠ / رقم ٤٩١٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر رضي الله تعالى عنه، ٤ / ١٨٦٥ / رقم ٢٣٩٩)، والنسائي في «التفسير» (الأرقام ١٨، ٤٣٥، ٦٢٣)، والترمذي في «الجامع» (٤ / ٦٩)، وابن ماجه في «السنن» (١ / ٣٢٢ / رقم ١٠٠٩)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٣ ـ ٢٤، ٢٤، ٣٦)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٤٤) من قول عمر رضي الله عنه.

وقد جمع موافقات عمر وتكلم عليها في رسالة مفردة السيوطي في «قطف الثمر»، وهي =

مجالسة العلماء؛ إذ يُفتح للمتعلِّم بين أَيديهم ما لا يُفتح له دونهم، ويبقى ذٰلك النورُ لهم بمقدار ما بَقُوا في متابعة معلِّمهم، وتأَدُّبهم معه، واقتدائهم به؛ فهٰذا الطريقُ نافعٌ على كلِّ تقدير.

وقد كان المتقدِّمون لا يَكتبُ منهم إلَّا القليلُ، وكانوا يكرهون ذٰلك، وقد كرهه مالك[1]؛ فقيل له: فما نصنع؟ قال: تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم، ثم لا تحتاجون إلى الكتابة، وحكي عن عمرَ بنِ الخطَّاب كراهية الكتابة، وإنما ترخَّص الناسُ في ذٰلك عندما حدث النسيانُ، وخِيفَ على الشريعة الاندراس.

الطريق الثاني: مطالعةُ كتب المصنِّفين ومدوِّني الدواوين، وهو أيضاً نافعٌ في بابه؛ بشرطين:

الأول: أنْ يحصل له من فهم مقاصد ذٰلك العلم المطلوب، ومعرفة اصطلاحات أهله؛ ما يتمُّ له به النظرُ في الكتب، وذٰلك يحصلُ بالطريق الأول، ومن مشافهة العلماء، أو مما هو راجع إليه، وهو معنى قولِ مَنْ قال: «كان العلمُ

= مطبوعة ضمن «الحاوي للفتاوى»، واعتنى بها عناية جيدة ابن شبّة في «تاريخ المدينة»، وذكر طرفاً منها ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (ص ٩٧ وما بعدها، ترجمة عمر).

وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «بيان الثلاث في بقية هٰذا الأثر المروي في «صحيح البخاري»، وهي آية الحجاب، وآية ﴿**واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى**﴾، وآية: ﴿**عسى ربه إن طلقكن أن يبدله خيراً منكن**﴾، ولا بدع أن ينطق الفاروق بما يوافق الوحي؛ فإن الشرائع تنزل لبيان الحقائق والإرشاد إلى المصالح، وكثير من القضايا والوقائع لا يلتبس على ذوي البصائر النقية والمدارك الراقية وجه كونها حقّاً أو مصلحة».

(١) كان يكره الكتابة، ويقول: «لا تكتبوا (يعني ما يفتيهم به)؛ فلعله يتغير رأيي، فتذهب الكتابة إلى الأقطار قبل أن يستقر الحكم؛ فيحصل للناس بذٰلك ضرر، وإلا؛ فقد دوَّن «الموطأ»». (د). قلت: وانظر ما سيأتي (٥ / ٣٣٢).

في صدور الرجال، ثم انتقلَ إلى الكتب، ومفاتحُه بأيدي الرجال»، والكتبُ وحدها لا تفيد الطالبَ منها شيئاً، دون فَتْح العلماء، وهو مشاهد معتاد.

والشـرط الآخر[1]: أنْ يتحرَّى كتبَ المتقدِّمين من أهل العلم المراد؛ فإنهم أَقعد[2] به من غيرهم من المتأخرين، وأصل ذٰلك التجربةُ والخَبَر.

أما التجربة[3]؛ فهو أمرٌ مشاهدٌ في أيِّ علم كان، فالمتأَخِّر لا يبلغُ من

---

(١) في النسخ المطبوعة: «والشرط الثاني»، وما أثبتناه في الأصل المخطوط.

(٢) أي: أثبت. (ماء).

(٣) قال أبو عبيدة: خاطب الشاطبي بعض مستفتيه؛ فقال في «فتاويه» (١٢٠ ـ ١٢٢): «. . . ما ذكرتُ لكم من عدم اعتمادي على التآليف المتأخرة؛ فلم يكن ذٰلك مني ـ بحمد الله محض رأيي، ولٰكن اعتمدتُ بسبب الخبرة عند النظر في كتب المتقدّمين مع كتب المتأخرين، وأعني بالمتأخرين كابن بشير وابن شاس وابن الحاجب ومن بعدهم، ولأن بعض من لقيتُه من العلماء بالفقه أوصاني بالتحامي عن كتب المتأخرين، وأتى بعبارة خشنةٍ في السمع، لٰكنها محض النصيحة».

وقد بيَّن الونشريسي رحمه الله تعالى في «المعيار العرب» (١١ / ١٤٢) ما أبهمه المصنف؛ فقال: «العبارة الخشنة التي أشار إليها كان رحمه الله ينقلها عن شيخه أبي العباس أحمد القباب، وهي أنه كان يقول في ابن بشير وابن الحاج وابن شاس: **أفسدوا الفقه**».

ونقل السراج في «الحلل السندسية» (١ / ٢ / ٦٦٥) عن الشيخ أحمد بابا توضيحاً لوجه الفساد المذكور؛ فقال: «كأنه يعني بذٰلك أن الآخيرين أدخلا جملة من مسائل من «وجيز الغزالي» في المذهب مع مخالفتهما له، كما نبه عليها الناس، والأول بنى فروعاً على قواعد أصولية وأدخلها في المذهب كذٰلك، ومسائل المذهب لا تجري جميعها على قواعد الأصول».

وفي «الحلل السندسية» (١ / ٣ / ٦٥٦) و«سلوة الأنفاس» (٣ / ٢٤٥) ذكر لمحاورة جرت بين أبي العباس أحمد بن قاسم القباب (ت حوالي سنة ٧٧٩هـ) وابن عرفة، وكان قد شرع آنذاك في تأليفه؛ فقال له القباب: «ما صنعتَ شيئاً. فقال ابن عرفة: ولم؟ قال: لا يفهمه المبتدىء ولا يحتاج إليه المنتهي».

الرُّسوخِ في علمٍ ما يبلغه المتقدِّم، وحسْبُكَ من ذٰلك أهلُ كلِّ علم عمليٍّ أو نظريٍّ؛ فأَعمـال المتقدِّمين ـ في إصلاح دنياهم ودينهم ـ على خلاف أعمال المتأخرين، وعلومهم في التحقيق أقعد، فتحقُّق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقُّقِ التـابعين، والتـابعـون ليسـوا كتابعيهم، وهٰكذا إلى الآن، ومَن طالعَ سِيَرهم، وأقوالَهم، وحكاياتهم؛ أَبْصر العجبَ في هٰذا المعنى.

وأما **الخَبر**؛ ففي الحديث: «خيرُ القرون قَرْني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[1]، وفي هٰذا إشارةٌ إلى أنَّ كلَّ قَرْنٍ مع ما بعده كذٰلك، ورُوي عن النبي ﷺ: «أوَّلُ دينكم نبوةٌ ورحمة، ثم مُلك ورحمة، ثم مُلك وجَبْريّة، ثم مُلك عَضُـوض»[2]، ولا يكـون هٰذا إلا مع قلَّة الخير، وتكـاثـرِ الشـرِّ شيئـاً بعـد

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ، ٧ / ٣ / رقم ٣٦٥١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ٤ / ١٩٦٢ / رقم ٢٥٣٣) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه بلفظ: «خير الناس. . . .».

(2) أخرجه الدارمي في «السنن» (٢ / ١١٤)، ونعيم بن حماد في «الفتن» (١ / ٩٨ ـ ٩٩ / رقم ٢٣٣، ٢٣٥)، من حديث أبي عبيدة، والطيالسي (رقم ٢٢٨)، ومن طريقه أبو يعلى في «المسنـد» (٢ / ١٧٧ / رقم ٨٧٣)، والطبراني في «الكبير» (١ / رقم ٣٦٧ و٢٠ / رقم ٩١)، والبيهقي في «السنن» (٨ / ١٥٩) و«الـدلائل» (٦ / ٣٤٠) و«الشعب» (٥ / ١٦ ـ ١٧ / رقم ٥٦١٦) من حديث معاذ وأبي عبيدة، وأحمد (٤ / ٢٧٣)، ونعيم بن حماد في «الفتن» (رقم ٢٣٤) من حديث حذيفة، والحربي ـ كما قال المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٢٥١) ـ من حديث أبي ثعلبة، جميعهم رفعوه بألفاظ مقاربة. وأخرجه نُعيم (رقم ٢٣٦) موقوفاً على عمر، و(رقم ٢٣٧، ٢٣٨)، من قول كعب، و(رقم ٢٣٩) من مذاكرة أبي عبيدة وبشير بن سعيد، والداني في «الفتن» (رقم ٣٣٤) عن عبدالرحمٰن بن سابط مرسلاً. وفي أسانيدها مقال، ولها شاهد صحيح ـ عدا جملة باطلة في آخره ـ من حديث حذيفة، انظره في «السلسلة الصحيحة» (رقم ٥)، وانظر: «ضعيف الجامع» (رقم ١٥٧٨)، وقال (ماء): «عضوض؛ أي: يصيب الرعية فيه عسف وظلم كأنهم يعصفون عضـاً، والعضوض من أبنية المبالغة، وفي رواية: ملوك عضوض، وهو جمع عِض بالكسر، وهو =

شيء[1]، ويندرج ما نحن فيه تحت الإطلاق.

وعن ابنِ مسعودٍ؛ أنه قال: «ليس عامٌ إلا الذي بعده شرٌّ منه، لا أقول عامٌ أمطرُ من عام، ولا عامٌ أخصبُ من عام، ولا أميرٌ خيرٌ من أمير، ولٰكن ذهابُ خياركم وعلمائكم، ثم يَحْدُثُ قوم يَقيسون الأمور برأيهم[2]؛ فيُهدم الإسلام ويُثلم»[3].

= الخبيث الشرس، أي: سيء الخلق، وفي حديث أبي بكر رضي الله عنه: «وسترون بعدي ملكاً عضوضاً»» اهـ.

(١) وانظر في ترجيح فعل السّلف المتقدّمين على غيرهم: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٤، ٩، ١٠، ٢٣، ١٥٧ و٥ / ١ - ١١ و١١ / ٣٦٦ - ٣٧٣).

(٢) يطلق القياس في سياق الذم مضافاً إلى الرأي، وإنما يراد به القياس الباطل، وهو ما لم يتحقق فيه شروط الصحة؛ كأن يكون مخالفاً للنص، أو لا يقوم بجانبه دليل يشهد بأن المعنى المشترك بين صورتي المقيس والمقيس عليه هو العلة في تقرير الحكم المنصوص عليه. (خ).

(٣) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٦٥)، والفسوي في «المعرفة» (٣ / ٣٩٣)، وابن أبي زمنين في «السنة» (١٠)، وابن وضاح في «البدع» (ص ٣٣)، والطبراني في «الكبير» (٩ / ١٠٩)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ١٨٢)، والبيهقي في «المدخل» (رقم ٢٠٥)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ٢٠٠٧، ٢٠٠٨، ٢٠٠٩، ٢٠١٠)، والهروي في «ذم الكلام» (ق ٣٧ / أ) من طرق مدارها على مجالد بن سعيد عن الشعبي عن مسروق عن ابن مسعود به.

وإسناده ضعيف؛ لضعف مجالد واختلاطه، قال الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٨٠): «وفيه مجالد بن سعيد وقد اختلط»، ومع هٰذا؛ فقد جوّده ابن حجر في «فتح الباري» (١٣ / ٢٠).

نعم، هو جيد من طرق أُخرى، أخرجه يعقوب بن شيبة، أفاده ابن حجر أيضاً (١٣ / ٢١).

وأوله محفوظ في حديث أنس مرفوعاً.

أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الفتن، باب لا يأتي زمان إلا الذي بعده شرٌّ منه، ١٣ / ١٩ - ٢٠ / رقم ٧٠٦٨)، وغيره بسنده إلى الزبير بن عدي؛ قال: «أتينا أنس بن مالك؛ فشكونا إليه ما يَلْقَون من الحجاج؛ فقال: اصبروا؛ فإنه لا يأتي عليكم زمانٌ إلا والذي بعده أشرُّ منه، حتى تلقوا ربكم، سمعتُه من نبيِّكم ﷺ».

ومعناه موجود في «الصحيح» في قوله: «ولٰكن يَنتزعه مع قَبْضِ العلماء بعلمهم؛ فَيبقى ناسٌ جُهَّالٌ يُسْتَفْتَوْنَ فَيَفْتُونَ برأيهم، فَيَضِلُّون ويُضِلّون»[1].

وقال عليه السلام: «إنَّ الإسلامَ بدأ غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ؛ فطوبى للغرباء. قيل: من الغرباء؟ قال: النُزَّاع من القبائل».

وفي رواية: «قيل: ومن الغرباء يا رسول الله؟ قال: الذين يَصلحون عند فساد الناس»[2].

---

(١) مضى تخريجه (ص ٩٧).

(٢) الحديث دون ذكر «من هـم الغرباء» أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب رفـع الأمانة والإيمان من بعض القلوب وعرض الفتن على القلوب، ١ / ١٣٠ / رقم ٤١٥) من حديث أبي هريرة وابن عمر رضي الله عنهم.

وأخرجه مع تفسيرهم بـ «النزاع من القبائل» الترمذي في «العلل الكبير» (٢ / ٨٥٤)، وابن ماجه في «السنن» (٢ / ١٣٢٠ / رقم ٣٩٨٨)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٣ / ٢٣٦) ـ ومن طريقـه أحمد وابنه عبدالله في «المسند» (١ / ٣٩٨)، وأبو يعلى في «المسند» (رقم ٤٩٧٥)، والآجـرِّي في «الغـربـاء» (رقم ٢)، وابن وضـاح في «البدع» (ص ٦٥)، والخطابي في «غريب الحديث» (١ / ١٧٤ ـ ١٧٥)، والخطيب في «شرف أصحاب الحديث» (ص ٢٣)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ٦٤)، وابن حزم في «الإحكام» (٨ / ٣٧)، والطحاوي في «المشكل» (١ / ٢٩٨)، والبيهقي في «الزهد» (رقم ٢٠٨).

وقـال البخـاري ـ كمـا نقل عنه الترمذي في «العلل» ـ: «وهو حديث حسن»، وصححه البغوي. وأخرجه مع تفسيرهم بـ «الذين يصلحون عند فساد الناس»: الداني في «السنن الواردة في الفتن» (رقم ٢٨٨)، والآجري (رقم ١) من حديث ابن مسعود بإسنادٍ صحيح.

وأخرجه أحمد وابنه عبدالله في «المسند» (١ / ١٨٤)، وأبو يعلى في «المسند» (٢ / ٩٩ / رقم ٧٥٦)، والبزار في «المسند» (رقم ٥٦ ـ مسند سعد) ـ دون زيادة ـ، والدورقي في «مسند سعد» (رقم ٨٧)، وابن منده في «الإيمان» (رقم ٤٢٤)، والداني في «الفتن» (رقم ٢٩٠) بإسناد صحيح.

وعن أبي إدْريسَ الخَوْلانيِّ: «إنَّ للإسلامِ عُرىً يتعلق الناسُ بها، وإنها تُمتلخ عروةً عروةً»[1].

وعن بعضهم: «تذهب السنَّةُ سنَّةً سنَّةً، كما يذهب الحبل قوَّة قوَّة»[2].

وتلى أبو هريرة قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ﴾ الآية [النصر: ١].

ثم قال: «والذي نفسي بيده؛ ليخرجُن من دين الله أفواجاً، كما دخلوا فيه أفواجاً»[3].

---

(١) أخرجه ابن وضاح في «البدع» (رقم ١٧٤ ـ ط عمرو سليم، ورقم ١٩٠ ـ ط بدر) بسندٍ ضعيف فيه نعيم بن حماد.

(٢) القائل هو عبدالله بن محيريز، وأسند هٰذه المقولة عنه الدارمي في «السنن» (رقم ٩٨)، واللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١ / ٩٣)، وابن وضاح في «البدع» (ص ٦٦)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٢٢٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (٥ / ١٤٤)، وابن الجوزي في «تلبيس إبليس» (ص ١٢).

(٣) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٤١)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٤٩٦)، والداني في «الفتن» (رقم ٤١٧) مرفوعاً ـ وليس موقوفاً كما ذكر المصنف ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال: تلا رسول الله ﷺ: ﴿**إذا جاء نصر الله والفتح** . . .﴾. وذكره، وصحح إسناده، ووافقه الذهبي.

قلت: وفيه أبو قرة ـ وتصحف في جميع مصادر التخريج إلى «فروة»؛ فليصحح ـ مولى أبي جهل، ترجمه ابن أبي حاتم (٩ / ٤٢٨) ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً، وكذا ابن عبدالبر في «الاستغناء» (٣ / ١٥١٦)، ثم ظفرتُ به موقوفاً عند ابن وضاح في «البدع» (رقم ١٩٩ ـ ط بدر)، وفيه: «قال مالك: وبلغني أن أبا هريرة . . .» (وذكره).

وهٰذا إسناد ضعيف لإعضاله، وسقط سنده ومتن الأثر الذي قبله في (ط عمرو عبدالمنعم) وهو فيه برقم (١٨٢).

وله شاهد عن جابر بن عبدالله مرفوعاً، أخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٣٤٣)، والداني =

وعن عبدالله؛ قال: «أتدرون كيف يُنقص الإسلام؟». قالوا: نعم، كما يُنقص صِبْغُ الثوب، وكما يُنقص سِمَنُ الدابة. فقال عبدالله: «ذٰلك منه»[1].

ولما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، بكى عمرُ؛ فقال عليه السلام [له][2]: «ما يُبكيك؟». قال: يا رسول الله! إنَّا كنا في زيادة من ديننا، فأما إذا كَمُلَ؛ فلم يكمل شيء قطُّ إلَّا نقص. فقال عليه السلام: «صدقت»[3].

والأخبار هنا كثيرة، وهي تدلُّ على نَقْصِ الدين والدنيا، وأعظمُ ذٰلك العلم؛ فهو إذاً في نقص بلا شك.

فلذٰلك صارت كتبُ المتقدِّمين وكلامهم وسِيَرهُم؛ أنفعَ لمن أراد الأخذ بالاحتياط في العلم، على أيِّ نوع كان، وخصوصاً علم الشريعة[4]، الذي هو

= في «الفتن» (رقم ٤٢٠)، وابن بطة في «الإبانة» (١٣٧)، والثعلبي في «تفسيره» ـ كما في «تفسير القرطبي» (٢٠ / ٢٣١) ـ، وابن مردويه ـ كما في «الدر المنثور» (٨ / ٦٦٤) ـ عن جار لجابر عنه، وسنده ضعيف، قال الهيثمي في «المجمع» (٧ / ٢٨١): «رواه أحمد، و[جار] جابر لم أعرفه».

(١) أخرجه ابن وضاح في «البدع» (رقم ٢٠١ ـ ط بدر، ورقم ١٨٤ ـ ط عمرو). وإسناده صحيح.

(٢) ساقطة من الأصل.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٨ / ١٤٠ ـ ط دار الفكر)، وابن جرير في «التفسير» (٦ / ٥٢)، والواحدي في «الوسيط» (٢ / ١٥٤)، وابن وضاح في «البدع» (رقم ٢٠٢) بإسناد ضعيف، وهو منقطع.

قال ابن كثير في «التفسير» (٢ / ١٤): «ويشهد لهٰذا المعنى الحديث الثابت: «إنَّ الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً. . .»».

قلت: ومضى تخريجُهُ قريباً.

(٤) كتب المتقدمين في العلوم الإسلامية مقاصد كانت أو وسائل هي أحكم صنعاً وأشد =

العُروة الوُثْقَى، والوَزَرُ الأحْمَى[1]، وبالله تعالى التوفيق.

* * * * *

= صلة بروح الموضوع من كتب المتأخرين، ولا سيما منذ أصبحت سوق الاختصار نافقة، وقد صرح المصنف في مراسلة دارت بينه وبين بعض أصحابه في هٰذا الغرض بأنه يعنى بالمتأخرين من الفقهاء مثل ابن شاس وابن الحاجب ومن بعدهما. (خ).

(١) الوزر: الملجأ. والأحمى: الممنوع. انظر: «لسان العرب» (و ز ر)، و(ح م).

المقدمة الثالثة عشرة

كلُّ أصلٍ علميٍّ يُتخذ إماماً في العمل؛ فلا يخلو إمَّا أنْ يجريَ به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا يَنْخَرِمُ منه ركنٌ ولا شرط، أوْ لا، فإنْ جَرى؛ فذٰلك الأصل صحيح، وإلَّا؛ فلا.

وبيانه أنَّ العلمَ المطلوبَ إنما يُراد - بالفَرْض - لتقع الأعمال في الوجود على وَفْقِـهِ من غير تخلُّف، كانت الأعمـالُ قلبيَّةً أو لسـانيَّةً، أو من أعمـال الجوارح، فإذا جرت في المعتاد على وَفْقِه من غير تخلُّف؛ فهو حقيقةُ العلم بالنسبة إليه، وإلا؛ لم يكن بالنسبة إليه علماً لتخلّفه، وذٰلك فاسد؛ لأنه من باب انقلاب العلم جهلاً.

ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله: أنه قد تبيَّن في أُصول الدين[1] امتناعُ التخلُّف في خَبر الله تعالى، وخَبر رسوله ﷺ، وثبت في الأصول الفقهية امتناعُ التكليف بما لا يُطاق، وأُلحق[2] به امتناعُ التكليف بما فيه حَرَجٌ خارجٌ عن المعتاد، فإذاً؛ كلُّ أصلٍ شرعيٍّ تخلَّف عن جَريانه على هٰذه المجاري، فلم يطَّرد، ولا استقامَ بحسْبها في العادة؛ فليس بأصل يُعتمد عليه،

---

(١) في الأصل و(ط): «الأصول الدينية».

(٢) في الأصل و (ط): «لحق».

ولا قاعدةً يُستند إليها.

ويقع ذٰلك في فهم الأقوال، ومجاري[1] الأساليب، والدُّخول في الأعمال.

فأما فهم الأقوال؛ فمثل قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، إن حُمل على أنه إخْبارٌ؛ لم يستمرَّ مُخْبَرُهُ لوقوع سبيل الكافر على المؤمن كثيراً بأَسْره وإذْلاله؛ فلا يمكن أنْ يكون المعنى إلَّا على ما يصدِّقه الواقع ويطَّرد عليه، وهو تقرير الحكم الشرعيِّ؛ فعليه يجب أن يُحمل[2].

---

(١) معطوف على الأقوال، والأول معناه أنَّ القولَ في ذاته بقطع النظر عن أقوال أخرى سبقته أو لحقته يختلف الفهمُ فيه بين صحيح وغيره، أما الفهم في مجاري الأساليب؛ فإنه يُنظر فيه إلى أن فهمه على صحته يقتضي التوفيق بين المساق جميعه وعدم مخالفته السابق واللاحق. (د).

(٢) كتب بعضُ الفضلاء(*) في التعليق على هٰذا الموضع أنه: «يجوز بقاء الآية على معنى الخَبر، ويكون المراد من المؤمنين: جماعة المسلمين العاملين بما يقتضيه الإيمان الراسخ؛ من الاستعداد، والاتحاد، والثبات»، وقال: «إنَ التاريخ يشهدُ بأن المسلمين لا يُغلبون على أمرهم ما داموا كذٰلك»(**).

ولٰكن هٰذا يقتضي أُموراً قد لا تسلم؛ منها أنهم يُعْطَوْنَ من ذٰلك ما لم يُعْطَه النبيُّ ﷺ وأصحابه في حياته، وأنت تعلم ما حصل لهم في مكة، وانفرادهم في شعب أبي طالب، وإذلال الكثير منهم، وهجرتهم إلى الحبشة، وغيرها.

ومنها: أن تاريخ الحروب الصليبية ـ وكان في عزِّ الإسلام واستمر قروناً ـ كان الأمر فيه تارة للمسلمين وتارة عليهم بأخذ بلادهم، والاستيلاء على بيت المقدس، وانكماش دولتهم، وآية: =

(*) هو الشيخ محمد الخضر حسين رحمه الله تعالى.

(**) ونص عبارته الثانية: «والتاريخ الصَّادق يشهد بأنَّ الممالك الإسلامية لا تزال تتمتع باستقلالها آمنة من أن يغلبها العدو على أمرها وينشب مخالبُهُ في مقاتلها؛ إلا حيث ينفضون أيديهم من وسائل الدِّفاع، أو يسري بينهم داءُ التفرُّق، أو يخالط قلوبهم الفزعُ واليأس». (خ).

ومثله قوله تعالى: ﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، إن حُمل على أنه تقريرُ حكمٍ شرعيٍّ؛ استمرَّ وحصلت الفائدة، وإن حُمل على أنه إخبارٌ بشأن الوالدات؛ لم تتحكم فيه فائدة زائدة[1] على ما عُلم قبل الآية.

وأما مجاري الأساليب؛ فمثل قوله: ﴿لَيۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٞ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ﴾ إلخ [المائدة: ٩٣].

فهٰذه صيغة عموم تقتضي بظاهرها دخولَ كلِّ مطعوم، وأنه لا جُناح في استعماله بذٰلك الشرط، ومن جملته الخمر، لٰكن هٰذا الظاهر يُفسد جَرَيان[2]

= ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم﴾ إلخ [النور: ٥٥] لا تدل على المعنى الذي يُراد تحميله لهٰذه الآية، وما في هٰذه الآية الأخيرة قد أُعطيه عليه السلام وأصحابه في حياته وبعد وفاته والمسلمون بعدهم؛ لأن تمكين الدين وتبديل الخوف أمناً لا يلزمه كلُّ ما يُراد من الآية الأولى باعتبار المعنى الذي يُراد تحميلها إياه، وأنت ترى أن آية الوعد قَيَّدَتْ الإيمان بعمل الصالحات؛ بخلاف الآية المذكورة؛ فليس فيها إلا مجرد الإيمان المقابل للكفر، على خلاف آيات الوعد في القرآن؛ فإنها مقيدة بعمل الصالحات، ولا يخفى أنَّ مجرد الإيمان كاف في تطبيق حكم أنه لا يتولى الكافر شؤون المسلم في العقود وغيرها؛ فيكون هو الذي ينبغي تنزيل الآية عليه. (د).

(١) لم يقل: «لم يستمر»؛ لأن الاستمرار حاصل على كلا الفهمين، غايته أنه على الفهم الثاني لم توجد فيه فائدة زائدة؛ لأنه يكون مجرد إخبار بمجرى العادة المعروفة للناس بدون هٰذه الآية، فَلِتَحقُّق الفائدة يلزم أنْ يكون إنشاء لتقرير ما جرت به العادة حكماً شرعيّاً يُرجع إليه في تقرير النفقات وغيرها؛ إلا أنه يبقى الكلام في التمثيل به لما ذكره؛ فإنه بصدد التمثيل لما يقتضي تخلف خبر الله ورسوله، أو لما يلزم عليه تكليف بما لا يطاق، أو بما فيه حرج زائد عن المعتاد، وليس في هٰذا واحد من هٰذه الثلاثة، بل شيء آخر، وهو أنه لم يفد فائدة جديدة، فلو زاد على الأمور الثلاثة أنه يلزم في خبر الله ورسوله أن يفيد فائدة جديدة؛ لم تكن معروفة، ثم فرع عليه هٰذا المثال لكان ظاهراً. (د).

(٢) لأن آية تحريم الخمر السابقة في نفس الموضوع تقتضي تحريم الخمر نصّاً، وهٰذا =

الفهم في الأسلوب، مع إهمال السبب الذي لأجله نزلت الآية بعد تحريم الخمر، لأن الله تعالى لما حرَّم الخمر؛ قال: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [المائدة: ٩٣]، فكان هٰذا نقضاً للتحريم، فاجتمع الإذن والنهيُ معاً؛ فلا يمكن للمكلَّف امتثال.

ومن هنا خطَّأ عمرُ بنُ الخطاب مَن تأوَّل في الآية أنها عائدةٌ إلى ما تقدم من التحريم في الخمر، وقال له: «إذا اتقيتَ اجتنبتَ ما حرَّم الله»(١).

إذ لا يصحُّ أنْ يُقال للمكلَّف: «اجتنبْ كذا»، ويؤكِّد النهيُ بما يقتضي التشديدَ فيه جدّاً، ثم يقال: «فإن فعلتَ؛ فلا جُناح عليك».

= الظاهر ينافيها؛ فلا ينتظم السياق إلا بعدم دخول الخمر في العموم الظاهر؛ لئلا يلزم نقض التحريم، واجتماع النهي والإذن؛ فيكون تكليفاً بما لا يطاق فضلاً عن إهمال السبب في النزول، وهو أنهم قالوا لما نزل تحريم الخمر: «كيف بأصحابنا وقد ماتوا يشربون الخمر؟». فنزلت: ﴿ليس على الذين آمنوا﴾ إلخ، يعني: ليس عليهم وِزْر لأنهم آمنوا واتقوا وما تعدُّوا ولا فعلوا ذٰلك بعد التحريم، وفضلاً أيضاً عن معارضة النص بالظاهر، ومعلوم أن النص هو المقدم، ويكفي للتمثيل بالآية أن يكون فيها عدم جريان الفهم في الأسلوب، وإن كان هناك أسبابٌ أخرى، كما أشار إليه بقوله: «مع إهمال السبب»، وبقوله: «بعد»، «وأيضاً؛ فإن الله أخبر» وكما أشرنا إليه في تقديم النص على الظاهر وتخصيص النص له. (د).

(١) أي: ومنه الخمر التي تقتضي صحة الأسلوب تقريرَ حرمتها، ولما كان هٰذا ضمن الوجوه التي يصح أنْ يبني عمرُ عليها أن التقوى لا تكون إلا باجتنابها لتقرر تحريمها وعدم دخولها في هٰذا الظاهر؛ قال: «ومن هنا»، ولم يجزم فيقول: (ولذٰلك قال عمر)؛ فتأمل. (د).

قلت: وأثر عمر أخرجه ابن أبي شيبة (٩ / ٥٤٦)، وابن المنذر بنحوه؛ كما في «الدر المنثور» (٣ / ١٧٤)، وسيأتي عند المصنف بأطول من هٰذا (ص ٢٧٢)، وأفاد هناك أنه عند القاضي إسماعيل في «الأحكام». وأخرجه ابن شبة في «تاريخ المدينة» (٣ / ٨٤٢ - ٨٤٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٣١٥)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (٥ / ٥٦)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣ / ١٥٤).

وأيضاً؛ فإن الله أخبر أنها تصدُّ عن ذكر الله، وعن الصلاة، وتُوقع العداوة والبغضاء بين المتحابِّين في الله، وهو بعد استقرار التحريم كالمنافي[1] لقوله: ﴿إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [المائدة: ٩٣]؛ فلا يمكن إيقاع كمال التقوى بعد تحريمها إذا شُربت؛ لأنه من الحَرَج أو تكليف ما لا يُطاق.

وأما الدخول في الأعمال؛ فهو العُمدة في المسألة، وهو الأصل في القول بالاستحسان والمصالح المرسلة؛ لأن الأصلَ إذا أدَّى القولُ بحَمْله على عُمومه إلى الحَرج[2] أو إلى ما لا يمكن شرعاً أو عقلاً؛ فهو غيرُ جارٍ على استقامة ولا اطِّراد، فلا يستمرّ الإطلاق، وهو الأصل أيضاً لكلِّ من تكلَّم في مشكلات القرآن أو السنة، لما يلزم في حمل مواردها على عمومها أو إطلاقها من المخالفة المذكورة، حتى تقيَّدَ بالقيود المقتضية للاطراد والاستمرار فتصح، وفي ضمنه تدخل أحكام الرُّخَص، إذ هو الحاكم فيها، والفارقُ بين ما تدخله الرخصة وما لا.

ومن لم يلاحظه في تقرير القواعد الشرعية؛ لم يأمن الغلط، بل كثيراً ما تجد خَرم هٰذا الأصل في أصول المتَّبعين للمتشابهات، والطوائفِ المعدودين في الفِرَقِ الضالَّة عن الصراط المستقيم، كما أنه قد يَعتري ذٰلك في مسائل الاجتهاد المختلف فيها عند الأئمة المعتَبرين والشيوخ المتقدمين.

وسأُمثِّل لك بمسألتين وقعت المذاكرةُ بهما مع بعض شيوخ العصر[3]:

---

(١) أي: من حيث الكمال؛ كما يفيده كلامه. (د).

(٢) تقتضي قاعدتا تعيين قدر المبيع في البيع وتحديد مدة الانتفاع بالمحل في الإجارة أن لا يجوز الدخول للحمام إلا بشرط تحديد مدة المكث به، وبيان مقدار ما يستعمل من الماء، ولٰكن وقع استثناء هٰذه المسألة وأعطيت حكم الإباحة بإطلاق لما في تقدير الماء المستعمل في الحمام، وتحديد مدة المقام به من المشقة القاضية بالرخصة والتيسير. (خ).

(٣) أفاد التنبكيّ في «نيل الابتهاج» (ص ٤٨) أن الشاطبي «تكلم مع كثير من الأئمة في =

إحداهما: أنه كتب إليَّ بعضُ شيوخ المغرب[1] في فصل يتضمن «ما يجب على طالب الآخرة النَّظرُ فيه، والشُّغْلُ به»، فقال فيه: «وإذا شغله شاغلٌ عن لحظة في صلاته؛ فرَّغَ سرَّه منه، بالخروج عنه، ولو كان يُساوي خمسين ألفاً كما فعله المتَّقون».

فاستشكلتُ هٰذا الكلام، وكتبتُ إليه بأنْ قلتُ[2]: أمَّا أنه مطلوب بتفريغ السرِّ منه؛ فصحيح، وأما أنَّ تفريغَ السرِّ بالخروج عنه واجبٌ؛ فلا أدري ما هٰذا الوجوب؟ ولو كان واجباً بإطلاق؛ لوَجَبَ على جميع الناس الخروجُ عن ضِياعهم، وديارهم، وقُراهم، وأزواجهم، وذريَّاتهم، وغير ذٰلك[3] مما يقع لهم

= مشكلات المسائل من شيوخه وغيرهم؛ كالقباب، وقاضي الجماعة الفشتالي، والإمام ابن عرفة، والولي الكبير أبي عبدالله بن عباد؛ فجرى له معهم أبحاث ومراجعات أجْلت عن ظهوره فيها»، وأفاد ناسخ الأصل كما سيأتي أن ابن عرفة كتب للشاطبي في مسألة (مراعاة الخلاف)، ونقل عن «نوازل البرزالي» ذٰلك.

قلت: وفي «المعيار المعرب» (٦ / ٣٨٧) ما يدل عليه وعلى أن أبا العباس القباب باحثه في ذٰلك، ثم وجدتُ في «الاعتصام» (٢ / ١٤٦) قوله: «فأجابني بعضهم بأجوبة منها الأقرب والأبعد، إلا أني راجعتُ بعضهم بالبحث، وهو أخي ومفيدي أبو العباس بن القباب رحمة الله عليه؛ فكتب إليَّ ما نصُّه...».

وأورد الونشريسي في «المعيار» (١٢ / ٢٩٣) مراسلة بين المصنف والشيخ أبي عبدالله محمد بن إبراهيم بن محمد بن مالك بن إبراهيم بن يحيى بن عباد النفزي النفري في علم التصوف ومدى ضرورة الشيخ في ذٰلك.

(١) هو ابن القباب كما صرح به الونشريسي في «المعيار المعرب» (١١ / ٢٠).

(٢) في (ط): «قلت له».

(٣) وهٰذا منتهى الحرج للأفراد، وتكليفُ الجميع به تكليفٌ بما لا يطاق، وهو أيضاً مخالفٌ لما يقصده الشرع من المحافظة على الضروريات والحاجيات... إلخ؛ فهو جارٍ على غير استقامة. (د). وانظر رد المصنف على القشيري في مسألة الاشتراط على المريد أن يخرج من ماله في: «الاعتصام» (١ / ٢١٤ - ٢١٥).

به الشُّغل في الصَّلاة، وإلى هٰذا؛ فقد يكون الخروجُ عن المال سبباً للشُّغل في الصَّلاة أكثر من شغله بالمال.

وأيضـاً؛ فإذا كان الفقرُ هو الشَّاغل؛ فماذا يفعل؟ فإنَّا نجد كثيراً ممن يحصل له الشغل بسبب الإقلال، ولا سيَّما إنْ كان له عِيالٌ لا يجد إلى إغاثتهم سبيلاً، ولا يخلو أكثرُ الناس عن الشغل بآحاد هٰذه الأشياء؛ أفيجبُ على هٰؤلاء الخروج عمَّا سبَّب لهم الشغلَ في الصلاة؟ هٰذا ما لا يُفهم، وإنما الجاري على الفقه والاجتهاد في العبادة طلبُ مجاهدة الخواطر الشاغلة خاصة، وقد يُندب إلى الخروج عما شأنُهُ أنْ يشغله، من مال أو غيره، إن أمكنه الخروج عنه شرعاً، وكان مما لا يُؤثِّر فيه فقدُه تأثيراً يؤدِّي إلى مثل ما فرَّ منه أو أعظم، ثم يُنظر بعدُ في حكم الصلاة الواقع فيها الشغل: كيف حالُ صاحبها من وجوب الإعادة، أو استحبابها، أو سقوطها؟ وله موضع غير هٰذا. اهـ حاصل المسألة.

فلمَّا وصل إليه ذٰلك؛ كتب إليَّ بما يقتضي التسليم فيه، وهو صحيح؛ لأن القـولَ بإطـلاق الخروج عن ذٰلك كلّه غيرُ جارٍ في الواقع على استقامة؛ لاختلاف أحوال الناس؛ فلا يصح اعتمادُه أصلاً فقهيّاً ألبتة.

والثانية: مسألةُ الوَرع بالخروج عن الخِلاف[1]؛ فإن كثيراً من المتأخرين يَعـدُّون الخـروج عنه في الأعمال التكليفية مطلوباً، وأدخلوا في المتشابهات المسائلَ المختلف فيها.

---

(١) انظر في هٰذه المسألة: «مجموع ابن تيمية» (١٠ / ٦٤٤، ٥٢٢ و٢٠ / ١٣٨، ١٣٩)، و«الاعتصام» (١ / ٢١٤ و٢ / ١٤٦)، و«بدائع الفوائد» (٣ / ٢٥٧)، و«تهذيب السنن» (١ / ٦٠)، و«إغاثة اللهفان» (١ / ١٢٩ ـ ١٣٠) ـ كلها للإمام ابن القيم ـ، و«الإحكام» لابن حزم (٦ / ٧٤٥)، و«إيضاح السالك» للونشريسي (١٦٠)، و«فتح الباري» (١ / ٢٧)، و«الفواكه العديدة» (٢ / ١٣٦)، و«الورع» للصنهاجي (ص ٣٧)، و«تمام المنة» (١٥٩)، و«رفع الحرج» ليعقوب الباحسين (ص ١٣٧ ـ ١٨٢)، وما سيأتي (٥ / ١٠٧ وما بعدها).

ولا زلتُ منذُ زمانٍ أَسْتشكله؛ حتى كتبتُ فيها إلى المغرب، وإلى إفريقية؛ فلم يأتني جوابٌ بما يَشفي الصدر، بل كان من جملة الإشكالات الواردة؛ أنَّ جمهورَ مسائل الفقه[1] مختلَف فيها اختلافاً يُعتدّ به، فيصيرُ إذاً أكثرُ مسائل الشريعة من المتشابهات، وهو خلافُ[2] وضع الشريعة.

وأيضاً؛ فقد صار الورعُ من أشدِّ الحَرَج؛ إذ لا تخلو لأحدٍ في الغالب عبادة، ولا معاملة، ولا أمرٌ من أمور التكليف، من خِلافٍ يُطلب الخروج عنه، وفي هٰذا ما فيه.

فأجاب بعضُهم[3]: بأنَّ المرادَ بأنَّ المختلَفَ فيه من المتشابه، المختَلَفُ

---

(1) جمهور الشيء أكثره، وهي دعوى تحتاج لإحصاء مسائل الشريعة مسألة مسألة، والوقوف على حصول خلاف في أكثرها بين مجتهدين مسلَّم لهم في الاجتهاد، ومنقول لنا خلافهم بطريق صحيح، ويكون الخلاف معتدّاً به كما يقول، وسيذكر في كتاب الاجتهاد أنَّ هناك عشرة أسباب تجعل كثيراً من الخلافات غيرَ معتدٍّ به خلافاً، على أنَّ الورع بعد هٰذا كله في مراعاة شرط أو ركن لم يقل به آخر، أو في تحريم شيء لم ير حرمته آخر، أو إيجاب شيء لم ير وجوبه آخر، أما الخلافات بين مباح ومندوب، وبين سنة ومباح، وبين طلب تقديم شيء وتأخيره، وهٰكذا من أمثال هٰذا الذي لا يترتب عليه حرمة ولا بطلان عبادة؛ فليس مما يقصد دخوله في ورع الخروج من الخلاف، وإذاً؛ فهل بقي بعد هٰذا أنَّ الورعَ في ذٰلك من أشد أنواع الحرج؟ ذٰلك ما يحتاج إلى دقةِ نظر. (د).

(2) سيأتي بيانه في المتشابه والمحكم في فصول ضافية. (د).

(3) كتب ناسخ الأصل هنا ما نصه: «المراد بهٰذا البعض هو الشيخ الإمام ابن عرفة التونسي، كما يعلم ذٰلك بمراجعة أوائل «البرزالي»؛ فإنه ذكر ورود السؤال من بعض فقهاء غرناطة ـ يعني: المصنف ـ عن الشيخ ابن عرفة في مسائل عديدة، من جملتها هٰذه المسألة؛ فذكر عن السائل المذكور البحث فيها من سبعة أوجه:

أحدها: إن الورع إما لتوقع العقاب أو ثبوت الثواب، وإلا؛ فليس بورع، أما الأول؛ فالإجماع على عدم تأثيم المخطىء في الفروع، وإذا قلنا: إن كل مجتهد مصيب؛ فالأمر واضح. =

فيه اختلافاً دلائلُ أقواله متساوية أو متقاربة، وليس أكثر مسائل الفقه هٰكذا، بل الموصوفُ بذٰلك أقلُّها، لمن تأمَّل من محصِّلي موارد[1] التأمُّل، وحينئذ لا يكون المتشابه منها إلاَّ الأقلّ، وأما الورع من حيث ذاتُهُ، ولو في هٰذا النوع فقط؛ فشديدٌ مُشِقٌّ، لا يحصِّله إلاَّ من وفَّقه اللهُ إلى كثرة استحضار لوازم فعل المنهي

= وأما الثاني؛ فلأن المخطىء مأجور كالمصيب، وإذا قلنا: إن المصيب أكثر أجراً؛ فلعل الخطأ في الجهة التي إليها المتورع إذ المخطىء غير متعين.

وثانيها: أن هٰذا الخروج لا يتصور، فإن المتورع إذا انكب عن الفعل المختلف فيه بالحل والحرمة؛ فقد رجع (الصحيح لغة: رجح) الضرب المحرم؛ إذ لم ينكب إلا خوف الإثم؛ فإن المنكب لأمر آخر ليس بورع.

وثالثها: أن المتورع إن كان مجتهداً يعرض ما أداه إليه اجتهاده، فإن تعارضت الأدلة؛ فالترجيح، وإلا؛ فالوقف أو التخيير، وإن كان مقلداً؛ فإن قلد أحد المجتهدين لم يتمكن له في قضيته تلك أن يقلد الآخر، ولا أن يجمع بينهما لأنهما متضادان، ولا له أن ينظر لأنه ليس من أهل النظر.

ورابعها: أن الورع بمثل هٰذا لم يثبت عن الصحابة والتابعين أنهم استعملوه، بل حديث «أصحابي كالنجوم»[1] مطلق في الاقتداء بهم، من غير تقييد ولا تنبيه على جهة الورع إذا اختلفوا على المقتدي.

خامسها: أن ترجيح المتورع لأحد القولين فممنوع؛ لأنه إن كان بدليل فهو منصب المجتهد وحينئذ يكون عملاً بأحدهما أو بالقول الثالث، وإن كان بغير دليل؛ فلا يصح باتفاق.

سادساً: ما ذكره المصنف هنا وهو أن جمهور مسائل الفقه. . . إلخ.

سابعها: لأن عامل الورع في مسائل الخلاف الآخذ بالأشد وتتبع الأشد أبداً لمذهب لا يقصر عمن تتبع الرخص في الذم.

فإن كان تتبع الرخص غير محمود، بل حكى ابن حزم الإجماع على أنه فسق لا يحل؛ فتتبع الشدائد غير محمود أيضاً، لأنه تنطع ومشادة في الدين، وأجاب الإمام ابن عرفة عن هٰذه الأوجه كلها وأجاد في بعضها كل الإجادة، رحمه الله تعالى ونفعنا به، آمين. اهـ.

(١) في النسخ المطبوعة الثلاث: «مواد».

(١) الحديث منكر، كما سيأتي تفصيله (٤ / ٤٥٢).

عنه، وقد قال عليه السلام: «حُفَّتِ الجنَّةُ بالمكارِهِ»[1]، هٰذا ما أجاب به.

فكتبت إليه: بأنَّ ما قرَّرتم من الجواب غيرُ بيِّن؛ لأنه إنما يجري في المجتهد وحده، والمجتهدُ إنما يتورَّع عند تعارض الأدلة، لا عند تعارض الأقوال؛ فليس مما نحن فيه، وأمَّا المقلِّدُ؛ فقد نصَّ صاحبُ هٰذا الورع الخاص على طلب خروجه من الخلاف إلى الإجماع، وإن كان مَنْ أفتاه أفضلَ العلماء المختلفين، والعاميُّ ـ في عامَّة أحواله ـ لا يدري من الذي دليلُه أقوى من المختلفين والذي دليلُه أضعف، ولا يعلم: هل تساوت أدلَّتهُم أو تقاربت أم لا؛ لأنَّ هٰذا لا يعرفه إلا مَنْ كان أهلاً للنظر، وليس العاميُّ كذٰلك، وإنما بُنِيَ الإشكالُ على اتقاء الخلاف المعتدِّ به، والخلافُ المعتدُّ به موجودٌ في أكثر مسائل الشريعة، والخلاف الذي لا يُعتدُّ به قليل[2]؛ كالخلافِ في المتعة[3]، ورِبا النِّساء، ومَحاشِّ[4] النِّساء، وما أشبه ذٰلك.

---

(1) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الرقاق، باب حجبت النار بالشهوات، ١١ / ٣٢٠ / رقم ٦٤٨٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب منه ٤ / ٢١٧٤ / رقم ٢٨٢٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(2) أشرنا آنفاً إلى أنه أكثر مواضع الخلاف، رجوعاً إلى ما سيقرره في موضعه، وأنَّ القليل هو الذي يُعتد به خلافاً. (د).

(3) أبيحت المتعة في صدر الإسلام بداعية قلة النساء وطول مدة الاغتراب في سبيل الجهاد، ثم حرمت تحريماً مؤبداً بقوله عليه الصلاة والسلام كما في «صحيح مسلم» (رقم ١٤٠٦ بعد ٢١): «قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذٰلك إلى يوم القيامة»، ومن حكمة تحريمه أنه يحط من شأن المرأة، ويجعلها كالأدوات المبتذلة يتناولها الرجال واحداً بعد آخر، ثم إن المقصد الأعظم من النكاح التناسل، ومصلحة الولد تستدعي أن يتربى بين أبوين يرتبطان بعاطفة وداد روحي وإخلاص في المعاشرة، وهٰذه الرابطة لا تستقيم حيث يعقد النكاح لأمد معلوم. (خ).

(4) جمع محشة، وهي من الألفاظ المكنى بها عن الأست، ومنه حديث ابن مسعود: «محاش النساء عليكم حرام». (خ).

وأيضاً؛ فتساوي الأدلَّة[1] أو تقاربها أمر إضافيٌّ بالنسبة إلى أنظار المجتهدين، فرُبَّ دليلَين يكونان عند بعضٍ متساويَين أو متقاربَين، ولا يكونان كذٰلك عند بعضٍ؛ فلا يتحصَّل للعاميِّ ضابطٌ يرجع إليه فيما يجتنبه من الخلاف ممَّا لا يجتنبه، ولا يمكنه الرجوع في ذٰلك إلى المجتهد؛ لأن ما يأمره به من الاجتناب أو عدمه راجع إلى نظره واجتهاده، واتِّباعُ نظره وحده في ذٰلك تقليدٌ له وحده، من غير أنْ يخرج عن الخلاف، لا سيَّما إنْ كان هٰذا المجتهدُ يدَّعي أنَّ قولَ خصمِه ضعيفٌ لا يُعتَبر مثله، وهٰكذا الأمر فيما إذا راجع المجتهدَ الآخر؛ فلا يزال العاميُّ في حِيرةٍ إن اتَّبع هٰذه الأمور، وهو شديد جدّاً، و«مَن يُشادّ هٰذا الدينَ يغلبْه»[2]، وهٰذا هو الذي أشكل على السَّائل، ولم يتبيَّن جوابه بعد.

ولا كلام في أنَّ الورعَ شديدٌ في نفسه، كما أنه لا إشكالَ في أنَّ التزام التقوى شديد؛ إلا أنَّ شدَّته ليست من جهة إيقاع ذٰلك بالفعل؛ لأن الله لم يجعل علينا في الدين من حرج، بل من جهة قطع مألوفاتِ النفس وصدِّها عن هواها خاصة.

وإذا تأملنا مناطَ المسألة؛ وجدنا الفرقَ بين هٰذا الورع الخاص وغيره من أنواع الورع بيِّناً، فإنَّ سائرَ أنواع الورع سهلٌ في الوقوع، وإنْ كان شديداً في مخالفة النَّفس، وورعُ الخروج من الخلاف صعبٌ في الوقوع قبل النَّظر في

---

(١) يدفع بهٰذا ما يتوهم وروده على قوله: «ولا يعلم هل تساوت أدلتهم. . .» إلخ؛ فقد يقال: يرجع في ذٰلك إلى المجتهد ليعرف التساوي والتقارب؛ فقال هنا: إنه لا يتأتى الرجوع في ذٰلك له. (د).

(٢) قطعة من حديث أوله: «إنَّ الدِّين يسر، ولن يشاد الدين أحدٌ إلا غلبه. . .»؛ أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب الدِّين يُسرٌ، ١ / ٩٣ / رقم ٣٩) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

مخالفة النَّفس؛ فقد تبيَّن مقصودُ السَّائل بالشِّدَّة والحَرج، وأنه ليس ما أشرتم إليه. اهـ. ما كتبتُ به، وهنا وقَف الكلامُ بيني وبينه.

ومن تأمل هٰذا التقريرَ؛ عرف أنَّ ما أجاب به هٰذا الرجل لا يطّرد[1]، ولا يجري في الواقع مجرى الاستقامة للزوم الحرج في وقوعه؛ فلا يصحُّ أنْ يُستندَ إليه، ولا يُجعل أصلاً يُبنى[2] عليه[3].

والأمثلة كثيرة؛ فاحتفظ بهٰذا الأصل؛ فهو مفيدٌ جدّاً، وعليه ينبني كثيرٌ من مسائل الورع، وتمييز المتشابهات، وما يُعتبر من وجوه الاشتباه[4] وما لا يعتبر، وفي أثناء الكتاب مسائل تُحقِّقه إن شاء الله.



(١) لأنه إنما يجري في المجتهد لا في المقلد، وإجراؤه في المقلد الذي هو أصل السؤال مؤدٍّ إلى الحرج. (د).

(٢) في (خ): «ينبني».

(٣) أنكر جماعة من الفقهاء دخول الورع في بسملة المالكي في الصلاة بحجة أنه لا يخرج من خلاف الإمام الشافعي؛ إلا أن يقرأ البسملة معتقداً وجوبها، كما أنكروا دخوله في مسح الشافعي جميع رأسه خروجاً من خلاف المذهب المالكي؛ لأنه لا يتخلص من خلاف هٰذا المذهب إلا أن يمسح الجميع باعتقاد الوجوب، وحاول شهاب الدين القرافي في «قواعده» تصوير الجمع بين المذهبين في الفرع الثاني؛ فلم يهتد إلى وجه مرضي، ومن المتعذر عليه وعلى غيره أن يجمع بين حكمين متضادين مثل الندب والوجوب في عبادة واحدة. (خ).

(٤) تعارض الأدلة على المجتهد لا تعارض الأقوال على المقلد؛ فلا يلزم عليه الحرج.
نعم، سيأتي له أنَّ على المقلد إذا تعارضت عليه الأقوال أنْ يُرجح واحداً منها، ولٰكنه اعتبر في الترجيح أموراً واضحة لا يَبقى معها اشتباه، كأن يأخذ بقول من عرف بأنه يعمل بعلمه مثلاً. (د).

القسم الثاني

كتاب الأحكام



[بسم الله الرحمٰن الرحيم

وصلى الله على سيِّدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم][1].

كتاب الأَحكام[2]

والأحكامُ الشرعيَّةُ قسمان: أحدُهما يرجع إلى خطاب التَّكليف[3] والآخر يرجع إلى خطاب الوضع؛ فالأوَّل ينحصر في الخمسة؛ فلنتكلَّم على ما يتعلَّق بها من المسائل، وهي جملة:

---

(١) ما بين المعقوفتين ليس في الأصل ولا في (م) و(خ).

(٢) «الأحكام: جمع حكم، وإلى تعريف الحكم أشرت في «منور الأفهام» بقولي:

فالحكم بالإثبات أو بالنفي للأمر يعرف لدن ذي الرأي

أعني أن الحكم يعرف عند أهل العقل بالإثبات للشيء أو بالنفي له، نحو: قام زيد، أو ما قام» (ماء).

(٣) «تعلق الخطاب بالأفعال؛ إما أن يطلب منها طلباً، أو بأن يبيحها، وهٰذا هو المسمى بخطاب التكليف، وإما بأن يضع لها سبباً أو شرطاً أو مانعاً، ويسمى خطاب الوضع، وتخصيص هٰذا النوع من الأحكام باسم الوضع محض اصطلاح.

وإلا؛ فالأحكام كلها ـ أعني: المتعلقات بالأفعال التنجيزية لوضع الشرع ـ لا مجال للعقل ولا للعادة في شيء منها، قاله في «شرح المقدمات»...» (ماء).



القسم الأول
خطاب التكليف

المسألة الأُولى[1]
[في المباح][2]

المباحُ من حيث هو مباح لا يكون مطلوبَ الفعل، ولا مطلوبَ الاجتناب، أمَّا كونه ليس بمطلوب الاجتناب[3]؛ فلأمور:

---

(1) استفاد المصنف كثيراً في هٰذه المسألة من الإمام شمس الدين علي بن إسماعيل الصُّنهاجي الأبياري المالكي (ت ٦١٦هـ) في كتابه المطبوع بعنوان: «الورع»، بتحقيق فاروق حمادة، طبع دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، وبين عبارة المصنف وعبارة الأبياري تطابق إلى حد كبير في كثير من الأحايين؛ فاقتضى التنويه.

(2) ما بين المعقوفتين ليس في (د).

تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في المباح في «مجموع الفتاوى» (١٢ / ٣٠٠ و١٤ / ١٠٨، ١٠٩ و١٥ / ٤٤٨ و١٨ / ٩، ١٠ و٢١ / ٣١٤ ـ ٣١٨، ٥٣٨ ـ ٥٤١ و٢٩ / ١٦ ـ ١٨، ١٥٠، ١٥١).

(3) ممن حقق النظر في هٰذه المسألة أبو بكر الأبهري، ونفى دخول الورع في ترك المباح بحجة أن الله سوى بين الفعل والترك، والورع مندوب، والندب مع التسوية متعذر، وتصدى شهاب الدين القرافي للتوفيق بينه وبين مخالفيه قائلاً: «لا ورع ولا زهد في المباحات من حيث هي مباحة، ولٰكن يدخلها الورع والزهد من حيث إن الاستكثار من المباحات يحوج إلى كثرة الاكتساب الموقع =

أحدها: أنَّ المباح عند الشَّارع هو المخيَّر فيه بين الفعل والتَّرك، من غير مدح ولا ذمّ، لا على الفعل ولا على التَّرك، فإذا تحقق الاستواء شرعاً والتَّخييرُ؛ لم يُتصوَّر أنْ يكون التَّاركُ به مطيعاً لعدم تعلُّق الطلب بالتَّرك؛ فإنَّ الطَّاعة لا تكون إلَّا مع الطَّلب، ولا طلب؛ فلا طاعة[1].

والثاني: أنَّ المباحَ مساوٍ للواجب والمندوب في أنَّ كلَّ واحدٍ منهما غيرُ مطلوبِ التـرك، فكما يستحيل أنْ يكون تاركُ الواجب والمندوب مطيعاً بتركه شرعـاً؛ لكون الشَّارع لم يطلب التَّرك فيهما، كذلك يستحيلُ أنْ يكون تاركُ المباح مطيعاً شرعاً.

لا يقال: إنَّ الواجبَ والمندوب يُفارقان المباح، بأنهما مطلوبا الفعل؛ فقد قام المُعارضُ لطلب الترك، وليس المباح كذلك؛ فإنَّه لا مُعارض لطلب الترك فيه.

لأنَّـا نقول: كذلك المباح؛ فيه مُعارضٌ لطلب التَّرك، وهو التخيير في الترك؛ فيستحيل الجمعُ بين طلب الترك عيناً وبين التخيير فيه[2].

والثالث: أنَّه إذا تقرر استواءُ الفعل والتركِ في المباح شرعاً، فلو جاز أنْ يكون تاركُ المباح مطيعاً بتركه؛ جاز أن يكون فاعله مطيعاً بفعله، من حيث كانا مستويَين بالنسبة إليه، وهٰذا غيرُ صحيح باتِّفاق، ولا معقولٌ في نفسه[3].

= في الشبهات، وقد يوقع في المحرمات ويفضي إلى بطر النفس»، وهٰذا هو المبدأ الذي رتب عليه المصنف بحثه المسهب في هٰذا المقام. (خ).

(١) قارن مع «الورع» للصنهاجي (ص ١٦).

(٢) قارن مع «الورع» للصنهاجي (ص ١٦ ـ ١٧).

(٣) سيأتي أنه مؤد إلى التناقض. (د).

قلت: وقارن مع «الورع» للصِّنهاجي (ص ١٧).

والرابع: إجماع المسلمين على أنَّ ناذِرَ ترك المباح لا يلزمه الوفاءُ بنذره، بأن يترك ذٰلك المباح، وأنَّه كنذْرِ[1] فعله.

وفي الحديث[2]: «مَن نَذَرَ أنْ يُطيعَ الله؛ فليُطِعْهُ»[3]، فلو كان تركُ المباح طاعةً للزم بالنَّذر، لٰكنه غيرُ لازم؛ فدلَّ على أنه ليس بطاعة.

وفي الحديث: «أنَّ رجلًا نذر أنْ يصوم قائماً، ولا يستظلَّ، فأمره رسول الله ﷺ أنْ يجلسَ، وأنْ يستظل، ويُتمَّ صومه»[4]. قال مالك: أمره عليه السلام أن يُتم ما كان لله طاعةً، ويترك ما كان لله معصيةً؛ فجعل[5] نذر ترك المباح معصيةً[6] كما ترى[7].

---

(١) في (م) و(خ): «كناذر».

(٢) هو تمام الدليل، ومحصله أن النذر إنما يكون في الطاعة كما في الحديث، وقد أجمعوا على أن ناذر ترك المباح نذْرُه لغْوٌ؛ فلو كان تركه طاعة وداخلًا فيما يُطلب بالحديث الوفاءُ به؛ لم يجمعوا على عدم لزوم الوفاء به. (د).

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفي معصية، ١١ / ٥٨٥ / رقم ٦٧٠٠) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأيمان والنذور، باب النذر فيما لا يملك وفي معصية، ١١ / ٥٨٦ / رقم ٦٧٠٤) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.

(٥) حمل المؤلف كلام مالك على ترك المباح وهو الجلوس والاستظلال؛ فقال ما قال، ولٰكن في الحديث الصحيح في مثله ما يفيد أن الفعل نفسه تعذيبٌ للنفس، وهو حرام؛ حيث يقول: «إن الله عن تعذيب هٰذا نفسه لغني»؛ فهو نذر لفعل المعصية مباشرة لا بواسطة ترك المباح. (د).

قلت: وعبارة مالك في «الموطأ» (٢ / ٢٩).

(٦) ترك الكلام والاستظلال والجلوس لا يبلغ أن يكون معصية بنفسه؛ إلا أن يجر إلى نصب ومشقة، ولٰكن في نذر المباح قلباً لحقائق الشرع؛ فيدخل صاحبه من هٰذه الجهة في قبيل الذي يقصدون إلى حقيقة قررها الشارع على وضع خاص، ويخرجون بها على ذٰلك الوضع المرسوم؛ إما عبثاً وتلاعباً، وإما جهلًا بالحكم الذي تمكنهم معرفته بسهوله. (خ).

(٧) قارن مع «الورع» للصنهاجي (ص ١٧ ـ ١٩).

والخامس: أنَّه لو كان تاركُ المباح مطيعاً بتركه ـ وقد فرضنا[1] أنَّ تركه وفعله عند الشارع سواء ـ؛ لكان أرفعَ درجةً في الآخرة ممَّن فعله، وهٰذا باطل قطعاً؛ فإنَّ القاعدةَ المتفق عليها[2] أنَّ الدرجاتِ في الآخرة منزَّلةٌ على أمور الدُّنيا، فإذا تحقَّق الاستواءُ في [جميع الطاعات؛ تحقَّق الاستواء في][3] الدَّرجات، وفعلُ المباح وتركهُ في نظر الشارع متساويان، فيلزم تساوي درجتَي الفاعلِ والتَّارك إذا[4] فرضنا تساويهما في الطاعات، والفرضُ[5] أنَّ التاركَ مطيعٌ دونَ الفاعل؛ فيلزم أن يكون أرفعَ درجةً منه، هٰذا خلْفٌ ومخالفٌ لما جاءت به الشريعة، اللهم إلا أنْ يُظلم[6] الإنسانُ فيؤجر على ذٰلك وإنْ لم يُطع[7]؛ فلا

---

(1) لا حاجة لذكره هٰذا الفرض في صوغ الدليل، وسيذكره في بيان بطلان اللازم؛ فيقول: وفعل المباح وتركه. . . إلخ. (د).

(2) من أين هٰذه القاعدة، وقد قالوا: إنه تعالى يعطي على القليل كثيراً وأنَّ أمورَ الثواب ليست في التقدير؛ إلا بمجرد الفضل لا بالوزن؟ فالله تعالى يقول: ﴿**والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ألحقنا بهم ذريتهم**﴾؛ فلا مانع أن يكون اثنان متساويين في الطاعات، وأحدهما أرفعُ من الآخر منزلة، بل قد يكون الأقل عملاً أرفع منزلة؛ لأن الكل بمحض الفضل لا بوزان الأعمال؛ فهٰذا الدليل كما ترى يحوطه الضعف من جهات. (د).

(3) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(م) و (خ) و (ط).

(4) في (د): «وإذا» بزيادة واو.

(5) ملخص الدَّليل: أنه لو كان تارك المباح مطيعاً بالترك؛ للزم أن يكون أرفعَ درجة ممن فعله، واللازم باطل؛ لأنهما متساويان في الدرجة، فما أدَّى إليه وهو المقدم باطل؛ فعليك بالنظر فيما توسط من كلامه أثناء الدليل، والتعرف عن وجه الحاجة إلى ذٰلك. (د).

(6) أي: نفسه بالحمل عليها ومشاقتها بترك المباح، ثم يدعي أنه يؤجر على ذٰلك، أي: وهٰذا لا يقول به أحد. (د).

قلت: وهٰذا التفسير خطأ، وضبط الكلمة منه خطأ [ضبطها بعد بالفتحة، ثم فسرها]، ولو ضبطها بالضمة؛ لبان المعنى، يدل على ذٰلك سياق العبارة في «الورع» (ص ٢١).

(7) مقابل قوله: «أولاً مطيعاً» بتركه أي: وإن لم يكن مطيعاً بالترك؛ فلا يكون المباح =

كلام في هٰذا[1].

والسادس: أنـه لو كان تركُ المباح طاعة؛ للزم رفعُ المباح من أحكام الشرع، من حيث النظر إليه في نفسه، وهو باطل بالإجماع، ولا يخالف في هٰذا الكعبيُّ[2]؛ لأنه إنما نفاه[3] بالنَّظر إلى ما يَستلزم، لا بالنظر إلى ذات الفعل، وكلامنا إنما هو بالنَّظر إلى ذات الفعل، لا بالنَّظر إلى ما يستلزم.

وأيضاً؛ فإنما قال الكعبيُّ ما قال بالنَّظر إلى فعل المباح؛ لأنه مستلزمٌ تركَ حرام، بخلافه بالنَّظر إلى تَرْكِهِ، إذ لا يستلزم تركُه فعلَ واجبٍ فيكونَ واجباً، ولا فعلَ مندوبٍ فيكونَ مندوباً؛ فثبت أنَّ القول بذٰلك يُؤدِّي إلى رفع المباح بإطلاق، وذٰلك باطل باتِّفاق.

والسابع: أنَّ التَّركَ عند المحقِّقين فعلٌ من الأفعال الدَّاخلة تحت الاختيار؛ فترك المباح إذاً فعلُ مباح[4].

وأيضاً؛ القاعدةُ أنَّ الأحكام إنما تتعلق بالأفعال أو بالتروك بالمقاصد[5]،

= مطلوب الاجتناب، يعني وهو مع هٰذا الفرض مفروغ منه لا داعي للكلام فيه. (د).

(1) قارن مع «الورع» للصنهاجي (ص 21).

(2) يأتي مذهبه ودليله والرد عليه في الفصل اللاحق لهٰذه المسألة. (د).

قلت: ورد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (10 / 530 ـ 548).

(3) هنا جزم بالحصر، وسيأتي له جعله استظهاراً فقط. (د).

(4) وإذاً؛ فليس بمطلوب، وهو مُدَّعانا. (د).

(5) أي: مقاصد الشريعة من تشريع الأحكام، وهي(*) حفظ الضروريات والحاجيات؛ فالحكم الشرعي يتوجه إلى الفعل من إيجاب أو غيره حسبما فيه من المصلحة، وكيف يكون الشيء فعله وتركه مصلحة حتى يُطلب تركه وفعله؟ (د).

(*) في المطبوع: «وهو».

حسبمـا يأتي إن شاء الله، وذٰلـك يستلزم رجـوع[1] التـرك إلى الاختيار، كالفعل، فإنْ جاز أن يكون تاركُ المباح مُطيعاً بنفس الترك؛ جاز أنْ يكون فاعلهُ مطيعاً، وذٰلك تناقضٌ[2] محال.

فإنْ قيل: هٰذا كلُّه معارَضٌ بأمور:

أحدها: أنَّ فعلَ المباح سببٌ في مَضَارَّ كثيرة:

ـ منهـا: أنَّ فيه اشتغـالاً عمـا هو الأهمُّ في الـدُّنيا من العمـل بنوافل الخيرات، وصدّاً عن كثيرٍ من الطاعات.

ـ ومنهـا: أنـه سببٌ في الاشتغـال عن الـواجبـات، ووسيلةٌ إلى الممنـوعـات؛ لأنَّ التَّمتُّع بالدُّنيا له ضَرَاوة كضَرواة الخمر، وبعضُها يجرّ إلى بعض، إلى أنْ تَهوي بصاحبها في المهلكة[3]، والعياذ بالله.

ـ ومنها: أنَّ الشَّرع قد جاء بذمِّ الدنيا، والتمتُّع بلذَّاتها؛ كقوله تعالى: ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأحقاف: ٢٠].

[وقوله]: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا﴾ [هود: ١٥].

وفي الحديث: «إن أَخْوفَ ما أخافُ عليكم أن تُفتَح عليكم[4] الدنيا كما فُتحتْ على مَن كان قبلكم»[5] الحديث. وفيه: «إنَّ مما يُنبتُ الربيعُ ما يَقتل

---

(١) حتى صح أن تُعلق به مقاصد الشرع وتبنى عليه الأحكام. (د).

(٢) لأنـه يقتضي أنْ يكون الشيءُ مقصودَ الفعل للشارع لحفظ المصلحة، ومقصود الترك له أيضـاً لحفظها، حتى تعلق بكل منهما حكمه، وهو طلب الفعل والترك؛ فيعد المكلف مطيعاً لهما. (د).

(٣) في (ط): «الهلكة».

(٤) في الأصل: «لكم».

(٥) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الجزية، باب الجزية والموادعة مع أهل الذمة =

حَبَطاً أو يُلِمّ»[1].

وذٰلك كثير شَهيرٌ في الكتاب والسُّنَّة، وهو كافٍ في طلب ترك المباح؛ لأنَّه أمرٌ دنيويٌّ لا يتعلق بالآخرة من حيث هو مباح.

ـ ومنها: ما فيه من التعرُّض لطول الحساب في الآخرة، وقد جاء: «إنَّ حلالها حساب، وحرامها عذاب»[2]، وعن بعضهم[3]: «اعزلوا عنّي حسابها»،

= والحرب، ٦ / ٢٥٧ / رقم ٣١٥٨، وكتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدراً، ٧ / ٣١٩ / رقم ٤٠١٥، وكتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا، ١١ / ٢٤٣ / رقم ٦٤٢٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزهد، باب منه، ٤ / ٢٢٧٣ ـ ٢٢٧٤)، وأحمد في «المسند» (٤ / ١٣٧)، والترمذي في «الجامع» (٤ / ٦٤٠ / رقم ٢٤٦٢)، وابن ماجه في «السنن» (٢ / ١٣٢٤ / رقم ٣٩٩٧)، والبيهقي في «الدلائل» (٦ / ٣١٩) من حديث عمرو بن عوف رضي الله عنه.

(١) قطعة من حديث في أوله نحو المذكور عند المصنف آنفاً، وسيأتي (٢ / ٢٨١). أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب الصدقة على اليتامى، ٢ / ٣٢٧ / رقم ١٤٦٥، وكتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، ١١ / ٢٤٤ / رقم ٦٧٢٤) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الديلمي في «الفردوس» (رقم ٨١٩٢) من طريق الدارقطني في «الأفراد» عن ابن عباس مرفوعاً بلفظ: «يا ابن آدم! ما تصنع الدنيا! حلالها حساب، وحرامها عذاب».

وإسناده واهٍ جدّاً، فيه عمر بن هارون البلخي، قال ابن مهدي وأحمد والنسائي: «متروك الحديث»، وقال يحيى: «كذاب خبيث»، وقال أبو داود: «غير ثقة»، وقال ابن المديني والدارقطني: «ضعيف جدّاً»، وقال صالح جَزَرة: «كذاب». وانظر: «الميزان» (٣ / ٢٢٨).

وأخرجه ابن أبي الدنيا في «ذم الدنيا» (رقم ١٧)، ومن طريقه البيهقي في «الشعب» (٧ / ٣٧١ / رقم ١٠٦٢٢) بسندٍ منقطعٍ عن علي موقوفاً بلفظ: «حلالها حساب، وحرامها النَّار».

وضعّفه العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء»؛ كما في «إتحاف السادة» للزَّبيدي (٨ / ١٢٠ و١٠ / ٢٥) موقوفاً، وقال عن المرفوع: «لم أجده»!!

وأخرجه ابن أبي الدنيا في «ذم الدنيا» (رقم ٢١١) عن الحسن قوله، وهو الأشبه، ولٰكن =

حين أُتي بشيء يتناوله، والعاقلُ يعلم أنَّ طولَ الحساب نوعٌ من العذاب، وأنَّ سرعـة الانصراف من الموقف إلى الجنة من أعظم المقاصد، والمباح صادٌّ عن ذٰلك؛ فإذاً تركه أفضل شرعاً؛ فهو طاعة، فتركُ المباح طاعة[1].

فالجواب: أنَّ كونه سبباً في مضارٍّ لا دليلَ فيه؛ من أوجه:

أحدها: أن الكلام في أصل المسألة إنما هو في المباح من حيث هو مباح متساوي الطَّرفَين[2]، ولم يُتكلَّم فيما إذا كان ذَرِيعةً إلى أمر آخر، فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع؛ صار ممنوعاً من باب سدّ الذرائع، لا من جهة كونه مباحاً،

= إسناده ضعيف، فيه أبو عباد الزاهد، لا يحل الاحتجاج به؛ كما قال ابن حبان في «المجروحين» (٣ / ١٥٨).

(٣) القائل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال ابن الجوزي في «سيرة عمر» (ص ١٤١): «عن الحسن أن عمر أُتي بشربة عسل، فذاقها، فإذا ماء وعسل، فقال: «اعزلوا عني حسابها، اعزلوا عني مؤنتها»».

وذكره الأبياري في «الورع» (ص ٢٢)، وقال قبله: «في قول الصِّدِّيق أو غيره».

وأخرجه ابن شبة في «تاريخ المدينة» (٣ / ٨٠٣، ٨٠٤) بلفظين آخرين، آخرهما: «... استسقى، فأُتي رجل بقدحٍ من زجاجٍ ـ أو قال: من قوارير ـ فيه عسل، فقال ـ أي: عمر ـ: «ما رأيتُ كاليومِ إناءً أحسن ولا شراباً أحسن». ثم قال: «شراباً هو أيسر في المسألة من هٰذا»؛ فأُتي بماءٍ، فشرب.

ونحوه في «الزهد» (ص ١١٩) لأحمد، و«الزهد» (رقم ٦١٨) لابن المبارك، و«الزهد» (رقم ٩٤، ٩٥) لأبي داود، و«الطبقات الكبرى» (٣ / ٣١٩) لابن سعد، و«مناقب عمر بن الخطاب» (ص ١٤٢) لابن الجوزي، وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (رقم ٦١٨) لعبد بن حميد بأسانيد بعضها حسن.

(١) قارن مع «الورع» للصنهاجي (ص ٢٠).

(٢) انظر في هٰذا: «مجموع الفتاوى» (١٠ / ٤٦٠ ـ ٤٦٢).

وعلى هٰذا يتنزَّل قولُ من قال: «كنَّا نَدَعُ ما لا بأس به[1]؛ حذراً لما به البأس». ورُوي مرفوعاً[2].

وكذٰلك كلُّ ما جاء من هٰذا الباب؛ فذمُّ الدنيا إنما هو لأجل أنها تَصير ذَريعةً إلى تعطيل التكاليف.

وأيضاً[3]؛ فقد يتعلَّق بالمباح في سوابقه أو لواحقه أو قرائنه ما يصير به غيرَ مباح، كالمال[4] إذا لم تُؤدَّ زكاتُه، والخيل[5] إذا رَبَطها تعفُّفاً، ولٰكن نسيَ حقَّ الله في رِقابها، وما أشبه ذٰلك.

والثاني: أنَّا إذا نظرنا إلى كونه وسيلة؛ فليس تركُهُ أفضلَ بإطلاق، بل هو ثلاثة أقسام:

قسم يكون ذريعةً إلى منهيٍّ عنه؛ فيكون من تلك الجهة مطلوبَ الترك.

وقسم يكون ذريعةً إلى مأمور به؛ كالمستعان به على أمرٍ أُخرويٍّ؛ ففي الحديث: «نعمَ المالُ الصَّالح للرجل الصالح[6]»، وفيه: «ذهب أهل الدُّثور

---

(1) أي: ما لا بأس به في ذاته؛ حذراً أن يوقعنا فيما هو ذريعة إليه مما فيه بأس. (د).

(2) سيأتي نصُّه وتخريجه (ص ١٨٩).

(3) أعم مما قبله الخاص بالذريعة؛ أي: باللواحق. (د).

(٤ و٥) المثالان من نوع واحد، والظاهر أنهما من أمثلة المقارن، ويصح أن يكونا من اللواحق. (د). وفي (ط): «والخيل إذا ارتبطها».

(6) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٢٩٩)، وأحمد في «المسند» (٤ / ١٩٧، ٢٠٢)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٢، ٢٣٦)، وأبو يعلى في «المسند» (١٣ / ٣٢٠ - ٣٢٢ / رقم ٧٣٣٦)، وعنه ابن حبان في «الصحيح» (٨ / ٦، ٧ / رقم ٣٢١٠، ٣٢١١ - الإحسان)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (٢ / ٢٥٩ / رقم ١٣١٥)، والبغوي في «شرح السنة» (رقم ٢٤٩٥)، وابن أبي الدنيا في «إصلاح المال» (رقم ٤٣) **بإسنادٍ صحيح**، وأوله: «يا عمرو»، وجوَّد إسناده العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٣ / ٢٢٨) وغيره.

بالأجور والدَّرجاتِ العُلا والنَّعيم المقيم . . . » إلى أن قال: «ذٰلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء»[1]، بل قد جاء أنَّ في مُجامعة الأهل أجراً، وإن كان قاضياً لشهوته؛ لأنه يُكَفُّ به عن الحرام[2]، وذٰلك في الشريعة كثير؛ لأنها لمَّا كانت وسائلَ إلى مأمورٍ به؛ كان لها حكم ما تُوسِّل بها إليه.

وقسم لا يكون ذريعة إلى شيء؛ فهو المباح المُطْلق، وعلى الجملة، فإذا فُرض ذريعةً إلى غيره؛ فحكمه حكم ذٰلك الغير، وليس الكلام فيه.

والثالث: أنه إذا قيل: إنَّ تركَ المباح طاعة على الإطلاق لكونه وسيلة إلى ما ينُهى عنه، فهو معارَضٌ بمثله؛ فيقال: بل فعله طاعة بإطلاق؛ لأن كلَّ مباحٍ تركُ حرامٍ[3]، ألا ترى أنَّـه تركَ المحرماتِ كلِّها عند فعل المباح؛ فقد شغَل النفسَ به عن جميعها، وهٰذا الثاني أولى[4]؛ لأنَّ الكُليَّة هنا تصحُّ، ولا يصحُّ أنْ يقال: كلُّ مباح وسيلةٌ إلى محرَّم أو منهيٍّ عنه بإطلاق؛ فظهر أنَّ ما اعتُرض به لا يَنهضُ دليلاً على أنَّ تركَ المباح طاعة.

وأما قوله: «إنه سببٌ في طُول الحساب»؛ فجوابه من أوجه[5]:

أحـدهـا: أنَّ فاعلَ المباح إنْ كان يُحاسب عليه؛ لزم أنْ يكون التَّاركُ

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب الذكر بعد الصلاة وبيان صفته، ١ / ٤١٦ ـ ٤١٧، رقم ٥٩٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) سيأتي نصُّه وتخريجه (ص ٤٦١).

(٣) أليس قد يكون فعل المباح ترك واجب؛ فيكون غير تارك للحرام بفعل المباح؟ تأمل. (د).

(٤) أي: إن هٰذا المعارض أقوى من الدليل المعارَض؛ لأنه كلي بخلاف أصل الدليل. (د).

(٥) قارن مع «الورع» للصنهاجي (ص ٢٠ ـ ٢٢).

محاسباً على تركه، من حيث كان التركُ فعلاً، ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعاً، وإذ ذاك يتناقضُ الأمرُ على فرض المباح، وذٰلك محال؛ فما أدَّى إليه مثله.

وأيضاً؛ فإنَّه إذا تمسّك بأنّ حلالَها حِسابٌ، ثم قضَى بأنَّ التاركَ لا يُحاسب، مع أنه آتٍ بحلال، وهو التَّرك؛ فقد صار الحلالُ سبباً لطول الحساب وغيرَ سبب له، لأنّ طول الحسابِ إنما نيط به من جهة كونه حلالاً بالفرْض، وهٰذا تناقضٌ من القول.

والثاني: أنَّ الحسابَ إنْ كان ينهض سبباً لطلب الترك؛ لزم أن يُطلب تركُ الطاعات من حيث كانت مسؤولاً عنها كلِّها، فقد قال تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦]، فقد انحتم على الرسل عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ أنْ يُسألوا عن الرسالة وتبليغ الشَّريعة، ولم يكن هٰذا مانعاً من الإتيان بذٰلك، وكذٰلك سائر المكلَّفين.

لا يقال: إنَّ الطاعاتِ يُعارِض طلبَ ترْكها طلبُها.

لأنَّا نقول: كذٰلك المباح، يعارِض طلبَ ترْكه التَّخييرُ فيه، وأنَّ فعلَه وتركه في قصد الشَّارع بمثابةٍ واحدة.

والثالث: أنَّ ما ذُكر من الحساب على تناول الحلال قد يقال: إنَّه راجع إلى أمر خارج عن نفس المباح، فإنَّ المباحَ هو أكل كذا مثلاً، وله مقدّمات، وشروط، ولواحق لا بدَّ من مراعاتها، فإذا رُوعيَت؛ صار الأكل مباحاً، وإنْ لم تُراعَ؛ كان التسبُّب والتناولُ غيرَ مباح.

وعلى الجملة؛ فالمباح كغيره من الأفعال له أركان، وشروط، وموانع، ولواحق تُراعى، والتركُ في هٰذا كلِّه كالفعل، فكما أنَّه إذا تسبَّب للفعل كان تسبُّبه مسؤولاً عنه، كذٰلك إذا تسبَّب إلى الترك كان مسؤولاً عنه.

ولا يقـال: إنَّ الفعلَ كثيرُ الشروط والموانع، ومفتقرٌ إلى أركان بخلاف الترك؛ فإنَّ ذٰلك فيه قليل، وقد يكفي مجرَّدُ القصد إلى الترك.

لأنَّـا نقـول: حقيقةُ المباح إنما تنشأ بمقدّمات، كان فعلاً أو تركاً، ولو بمجرَّد القصد.

وأيضاً؛ فإنَّ الحقوقَ تتعلَّقُ بالترك كما تتعلق بالفعل، من حقوق الله، أو حقوق الآدميِّين، أو منهما جميعاً، يدلُّ عليه قوله ﷺ: «إن لنفسِك عليك حقّاً، ولأهلك عليك حقّاً؛ فأعط كلَّ ذي حقٍّ حقَّه»[1].

وتأمَّل حديثَ سلمانَ وأبي الدرداء[2] رضي الله عنهما يبيِّن[3] لك هو وما في معناه أنَّ الفعلَ والتركَ ـ في المباح على الخصوص ـ لا فرق بينهما من هٰذا الوجه؛ فالحساب يتعلَّقُ بطريق التَّرْك كما يتعلق بطريق الفعل، وإذا كان الأمر كذٰلك؛ ثبت أنَّ الحساب إنْ كان راجعاً إلى طريق المباح؛ فالفعل والترك سواء، وإن كان راجعاً إلى نفس المباح أو إليهما معاً؛ فالفعل والترك أيضاً سواء.

وأيضاً؛ إنْ كان في المباح ما يقتضي الترك؛ ففيه ما يقتضي عدم الترك لأنَّه من جُملة ما امتنَّ اللهُ به على عباده، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ وَٱلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ... ﴾ إلى قوله: ﴿ يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴾ [الرحمن: ١٠ ـ ٢٢].

---

(١) قطعة من حديث أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع، ٤ / ٢٠٩ / رقم ١٩٦٨، وكتاب الآداب، باب صنع الطعام والتكلف للضيف، ١٠ / ٥٣٤ / رقم ٦١٣٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر، ٢ / ٨١٣ / رقم ١٨٢).

(٢) سيأتي بلفظه وتمامه عند المصنف (٢ / ٢٤٧ ـ ٢٤٨)، والمذكور آنفاً قطعة منه.

(٣) في الأصل: «يتبين».

وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٤]؟

وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣].

إلى غير ذٰلك من الآيات التي نُصَّ فيها على الامتنان بالنِّعَم، وذٰلك يُشعر بالقصد إلى التناول والانتفاع، ثم الشكر عليها، وإذا كان هٰكذا؛ فالترك له قصداً يُسأل عنه: لِم تركته، ولأيِّ وجهٍ أعرضتَ عنه، وما منعك من تناول ما أُحِلَّ لك؟ فالسؤال حاصل في الطَّرَفين، وسيأتي لذٰلك تقريرٌ في المباح الخادم لغيره إن شاء الله[1].

وهٰذه الأجوبةُ أكثرُها جَدَليٌّ، والصواب في الجواب أنَّ تناولَ المباح لا يصحُّ أنْ يكون صاحبهُ مُحاسباً عليه بإطلاق، وإنما يحاسَبُ على التقصير في الشكر عليه؛ إما من جهة تناوله واكتسابه، وإما من جهة الاستعانة به على التكليفات، فمن حاسبَ نفسه في ذٰلك وعمل على ما أُمر به؛ فقد شكر نِعَمَ الله، وفي ذٰلك قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ...﴾ إلى قوله: ﴿خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢].

أي: لا تَبِعَةَ فيها، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧ ـ ٨].

وفسَّره النبيُّ عليه السلام بأنه العَرْضُ[2]، لا الحساب الذي فيه مناقشةٌ

---

(١) انظر: (ص ٢٢٤ وما بعد).

(٢) وذٰلك فيما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾، ٨ / ٦٩٧ / رقم ٤٩٣٩)، وذكره تعليقاً في (كتاب الرقاق، باب من نوقش الحساب عذب، ١١ / ٤٠٠ / رقم ٦٥٣٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، ٤ / ٢٢٠٤ / رقم ٢٨٧٦)، والترمذي في «الجامع» (أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة ﴿إذا السماء =

وعذاب، وإلّا؛ لم تكُن النِّعَمُ المباحةُ خالصةً للمؤمنين يوم القيامة، وإليه يرجع قولُه تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الأعراف: ٦].

أعني: سؤال المرسلين، ويحقّقه أحوالُ السلف في تناول المباحات؛ كما سيُذكر على إثْرِ هٰذا[1].

والثاني من الأمور العارضة: أنَّ ما تقدَّم مخالفٌ لما كان عليه السلفُ الصالحُ من الصحابة والتابعين والعلماء المتقين؛ فإنهم تورَّعوا عن المباحات كثيراً، وذٰلك منقول عنهم تواتراً؛ كترك الترفُّه في المطعم، والمشرب، والمركَب، والمسكن، وأعرقُهم في ذٰلك عمرُ بنُ الخطاب، وأبو ذَرٍّ، وسَلمانُ، وأبو عبيدةَ بنُ الجرَّاح، وعليُّ بنُ أبي طالب، وعمارٌ، وغيرُهم، رضي الله عنهم، وانظر إلى ما حكاه ابنُ حَبيبٍ في كتاب «الجهاد»، وكذٰلك الداوديُّ في كتاب «الأموال»[2]؛ ففيه الشفاء، ومحصولهُ أنهم تركوا المباحَ من حيث هو مباح، ولو كان تركُ المباح غيرَ طاعة؛ لما فعلوه.

والجواب عن ذٰلك من أوجه[3]:

أحدها: إنَّ هٰذه أوَّلاً حكاياتُ أحوال؛ فالاحتجاجُ بمجرَّدها من غير نظرٍ

= انشقت﴾، ٥ / ٥٣٥ / رقم ٣٣٣٧) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» ـ، والنسائي في «الكبرى» (كتاب التفسير / رقم ٦٧٩) عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: قال رسول الله ﷺ: «من حُوسب يوم القيامة عُذِّب». قالت: قُلتُ: قال الله عز وجل: ﴿فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾. قال: «ليس ذٰلك بالحساب، إنما ذٰلك العَرْضُ، من نوقش الحسابَ يوم القيامةِ؛ عُذِّب».

(١) ولشيخ الإسلام ابن تيمية كلام في هٰذا في «مجموع الفتاوى» (١٠ / ٥١٤، ٥١٥).

(٢) انظره بتحقيق رضا محمد سالم شحادة، طبع مركز إحياء التراث العربي ـ الرباط.

(٣) ولشيخ الإسلام ابن تيمية جواب في «مجموع الفتاوى» (١٠/ ١٥٠، ١٥١، ٥١٤ و٢٠ / ١٤٦).

فيها لا يُجدي، إذ لا يلزم أنْ يكون تركُهم لما تركوه من ذلك من جهة كونه مباحاً؛ لإمكان تركه لغير ذلك من المقاصد، وسيأتي[1] إنْ شاء الله أنَّ حكاياتِ الأحوال بمجرَّدها غيرُ مفيدةٍ في الاحتجاج.

والثاني: أنها معارَضَةٌ بمثلها في النقيض.

فقد كان عليه السلام يُحبّ الحَلْواء والعسل[2].

ويأكل اللحم، ويختصّ بالذراعِ، وكانت تعجبه[3].

وكان يُستعذَبُ له الماء[4].

---

(١) انظر: (١ / ٣٩١ و٢ / ٤٥٨، ٤٩٥).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأطعمة، باب الحلوى والعسل، ٩ / ٥٥٧ / رقم ٥٤٣١، وكتاب الأشربة، باب شرب الحلواء والعسل، ١٠ / ٧٨ / رقم ٥٦١٤، وكتاب الطب، باب الدواء بالعسل، ٨ / ١٣٩ / رقم ٥٦٨٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الطلاق، باب وجوب الكفارة على من حرَّم امرأته ولم ينوِ الطلاق / رقم ١٤٧٤ بعد ٢١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الأطعمة، باب ما جاء في حب النبي ﷺ الحلواء والعسل / رقم ١٨٣٢)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأشربة، باب شراب العسل / رقم ٣٧١٥)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأطعمة، باب الحلواء / رقم ٣٣٢٣)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٥٩) عن عائشة رضي الله عنها.

(٣) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿**ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه**﴾ (٦ / ٣٧١ / رقم ٣٣٤٠)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، ١ / ١٨٤ / رقم ١٩٤)، عن أبي هريرة، وذكر حديثاً طويلاً فيها: «فرُفعت إليه الذِّراع، وكانت تعجبه؛ فَنَهَس منها نهسَةً».

(٤) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأشربة، باب استعذاب الماء، ١٠ / ٧٤ / رقم ٥٦١١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب منه / رقم ٩٩٨) من حديث أنس؛ قال: «كان أبو طلحة أكثر أنصاري بالمدينة مالاً من نخل، وكان أحبَّ ماله إليه بَيرُحاء، وكانت مستقبلَ المسجد، وكان رسول الله ﷺ يدخُلها ويشرب من ماءٍ فيها طيِّب». =

ويُنقع له الزَّبيبُ والتمر(١).

ويتطيَّبُ بالمسك(٢).

= وأخرج أبو داود في «السنن» (رقم ٣٧٣٥)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٣٨)، وأحمد في «المسند» (٦ / ١٠٨)، وابن شبة في «تاريخ المدينة» (١ / ١٥٨)، وابن حبان في «الصحيح» (١٢ / ١٤٩ / رقم ٥٣٣٢ ـ الإحسان)، وأبو الشيخ في «أخلاق النبي ﷺ» (رقم ٢٤٥)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١ / ٣٩٤)، وأبو نعيم في «أخبار أصبهان» (٢ / ١٢٥)، والبغوي في «الشمائل» (رقم ١٠١٧، ١٠١٨)، و«شرح السنة» (رقم ٣٠٤٩) عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: «كان يُستعذب لرسول الله ﷺ من السُّقيا».

وإسناده قويّ، وجوَّده ابن حجر في «فتح الباري» (١٠ / ٧٤).

وأخرج مسلم في «الصحيح» (كتاب الزهد والرقائق، باب حديث جابر الطويل، ٤ / ٢٢٠٧ / رقم ٣٠١٣) ضمن حديث طويل جدّاً فيه: «وكان رجل من الأنصار يبرِّد لرسول الله ﷺ الماءَ في أشجابٍ له على حِمَارة من جريد».

(١) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأشربة، باب نقيع التمر ما لم يسكر، ١٠ / ٦٢ / رقم ٥٥٩٧) عن سهل بن سعد أن أبا أُسيد الساعدي دعا النبي ﷺ لعرسه؛ فكانت امرأته خادمهم يومئذ، وهي العروس، فقالت: هل تدرون ما أنقعتُ لرسول الله ﷺ؟ أنقعتُ له تمراتٍ من الليل في تَوْرٍ».

وأخرجه بنحوه مسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب إباحة النبيذ الذي لم يشتدّ ولم يصر مسكراً، ٣ / ١٩٥٠ ـ ١٩٥١ / رقم ٢٠٠٦)، وخرجته مسهباً في تحقيقي لكتاب ابن حيويه (ت ٣٦٦هـ) «من وافقت كنيته كنية زوجه من الصحابة» (ص ٤٣ ـ ٤٤).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الغسل، باب من تطيب ثم اغتسل وبقي أثر الطيب، ١ / ٣٨١ / رقم ٢٧٠، ٢٧١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الحج، باب الطيب للمحرم عند الإحرام / رقم ١١٩٠) عن عائشة: «أنا طيَّبتُ رسولَ الله ثم طاف في نسائه»، وقالت: «وكأني أنظر إلى وبيصِ الطِّيب في مَفرِقِ النبي ﷺ» لفظ البخاري.

ولفظ مسلم: «يتطيب بأطيب ما يجد»، وعنده أيضاً (برقم ١١٩١)، عنها: «كنتُ أطيِّب النبي ﷺ قبل أن يُحرم، ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت بطيبٍ فيه مسك».

ويحبُّ النساء[1].

وأيضاً؛ فقد جاء كثيرٌ من ذٰلك عن الصحابة والتابعين والعلماء المتَّقين، بحيث يقتضي أنَّ التركَ عندهم كان غيرَ مطلوبٍ، والقطعُ أنه لو كان مطلوبَ التركِ عندهم شرعاً؛ لبادروا إليه مبادرتهم لكلِّ نافلةٍ وبرٍّ ونَيْلِ منزلةٍ ودرجة؛ إذ لم يبادر أحدٌ من الخَلْقِ إلى نوافل الخيرات مبادرتَهم، ولا شارك أحدٌ أخاه المؤمن ـ ممن قرُب عهده أو بعُد ـ في رِفْدِهِ[2] وماله مشاركتَهم، يَعلم ذٰلك من طالع سِيَرهم، ومع ذٰلك؛ فلم يكونوا تاركين للمباحات أصلاً، ولو كان مطلوباً؛ لعلموه قطعاً، ولعملوا بمقتضاه مطلقاً من غير استثناء، لٰكنهم لم يفعلوا؛ فدلَّ ذٰلك على أنَّه عندهم غيرُ مطلوب، بل قد أراد بعضهم أن يترك شيئاً من المباحات؛ **فنُهو عن ذٰلك، وأدلةُ هٰذه الجملة كثيرةٌ، وانظر في باب المفاضلة** بين الفقر والغنى[3] في «مقدِّمات ابن رشد».

---

(١) كما يأتي عند المصنف (٢ / ٢٤٠) في حديث: «حُبِّب إليَّ...»، وتخريجه هناك.

وكتب (خ) هنا في الهامش ما نصُّه: «في البشر داعية فطرية إلى الأُنس بالمرأة وملابستها، وليس في هٰذه الفطرة ما يمس الكمال الروحي بغضاضة متى وقفت بالنفس في غاية معتدلة، وكان تمتع صاحبها بالنساء في دائرة الحكمة والنظام؛ فحبه عليه الصلاة والسلام للنساء غريزة بشرية، ولٰكنها لم تتجاوز حد الاعتدال؛ فتلهيه عن معالي الهمم والجهاد في سبيل العبادة والدعوة إلى صراط الله المستقيم، ومن حكمة انتظامها في جملة دواعيه الفطرية؛ أن يتعلم المسلمون من معاشرته لأزواجه الطاهرات كيف تعاشر المرأة بعواطف المودة والرحمة والاحترام». انتهى.

وانظر فيما تقدَّم جميعاً: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٦٤١ و٢٢ / ١٢٤).

(٢) الرِّفْد: العطاء والصِّلة. انظر: «لسان العرب» (ر ف د).

(٣) لم يختلفوا في المفاضلة بين أصحاب الوصفَين إلا باعتبار العمل الصالح اللاحق بكل منهما، وهو محل النظر والأخذ والرد بينهم؛ فلا محل للاعتراض الذي أورد ها هنا بأن الفقر والغنى لا يوضعان في ميزان المفاضلة، وإنما التفاضل على قدر العمل الصالح، وسيأتي للمؤلف في التعارض والترجيح آخر الكتاب بحث جيد في هٰذا المعنى. (د). =

والثالث[1]: إذا[2] ثبت أنَّهم تركوا منه شيئاً طلباً للثواب على تركه؛ فذٰلك لا مِنْ جهة أنَّه مباحٌ فقط للأدلَّة المتقدمة، بل لأمور خارجة ـ وذٰلك غير قادح في كونه غيرَ مطلوبِ التَّرك ـ:

ـ **منها**: أنَّهم تركوه من حيث هو مانعٌ من عبادات، وحائلٌ دون خيرات، فيُترك ليمكن الإتيان بما يُثاب عليه، من باب التوصُّل إلى ما هو مطلوب، كما كانت عائشةُ رضي الله عنها يأتيها المالُ العظيم الذي يمكنها به التوسُّع في المباح، فتتصدق به، وتُفطر على أقلِّ ما يقوم به العيش[3]، ولم يكن تركها التوسّع من حيث كان الترك مطلوباً، وهٰذا هو محلُّ النزاع.

ـ **ومنها**: أنَّ بعضَ المباحات قد يكون مُورِثاً لبعض الناس أمراً لا يختاره لنفسه، بالنسبة إلى ما هو عليه من الخصال الحَميدة؛ فيتركُ المباحَ لما يؤدِّيه إليه، كما جاء أنَّ عمرَ بنَ الخطَّاب لما عَذَلوه في رُكُوبه الحمارَ في مسيرِهِ إلى الشام، أُتي بفرس، فلمَّا ركبه فَهَمْلَجَ[4] تحته؛ أخبر أنَّه أحسَّ من نفسه فنزل

= وفي (م): «الفقير والغني».

وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «الفقر والغنى حالان لا يحسبان في مراقي الكمال، ولا يوضعان في ميزان المفاضلة، وإنما التفاضل على قدرِ العمل الصالح وما يفيض على جوانبه من أشعة الإخلاص وصفاء السريرة؛ فأعظم الرجلين عملاً وأقواهما إخلاصاً يكون أرفع مقاماً في التقوى وأكرم منزلة عند الله من صاحبه، وفي استطاعة الغني أن يكون أفضل من الفقير مما يتيسر له من إقامة المشروعات العظيمة والمساعي التي يعم نفعها ويتجدد أثرها كل حين». وانظر: (٥ / ٣٦٧).

(١) يُنظر وجه الفرق بينه وبين الأول، غير الإجمال والتفصيل في المقاصد؛ إلا أنْ يقال: إنه روعي في الأول مجرد كونها حكايات أحوال، وهي لا يؤخذ بها دليلاً بمجردها؛ فلا بد من عرضها على قواعد الشرع، ويكون قوله: «لإمكان تركه لغير ذٰلك من المقاصد»، وهي ما فصلها هنا ليس محل القصد فيما سبق. (د).

(٢) في (ط): «أنه إذا».

(٣) سيأتي تخريجه (ص ١٩١).

(٤) أي: سار سيراً حسناً سريعاً. انظر: «لسان العرب» (هـ م ل ج).

عنه، ورجع إلى حماره[1]، وكما جاء في حديث الخَميصة ذات العَلَم، حين لبسها النبيُّ ﷺ؛ فأخبرهم أنَّه نظر إلى عَلَمها في الصلاة فكاد يَفْتِنه[2]، وهو المعصوم ﷺ، ولٰكنه علَّم أمته كيف يفعلون بالمباح إذا أدَّاهم إلى ما يُكره، وكذٰلك قد يكون المباحُ وسيلةً إلى ممنوع؛ فيُترك من حيث هو وسيلة، كما قيل: «إني لأدَعُ بيني وبين الحرام سُتْرَةً من الحلال، ولا أحرِّمها»[3]، وفي الحديث: «لا يبلغ الرجل درجة المتَّقين حتى يدعَ ما لا بأس به؛ حذراً لما به البأس»[4]،

---

(١) انظر: الخبر في «تاريخ المدينة» (٣ / ٨٢٢ - ٨٢٣) لابن شبَّة.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب إذا صلَّى في ثوبٍ له أعلام، ١ / ٤٨٢ - ٤٨٣ / رقم ٣٧٣)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب كراهة الصلاة في ثوبٍ له أعلام، ١ / ٣٩١ / رقم ٥٥٦)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصلاة، باب الرخصة في الصلاة في خميصةَ لها أعلام، ٢ / ٧٢)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب اللباس، باب لباس رسول الله ﷺ، ٢ / ١١٧٦ / رقم ٣٥٥٠)، ومالك في «الموطأ» (١ / ٩١ - مع «تنوير الحوالك»)، وأبو عوانة في «المسند» (٢ / ٢٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٢ / ٤٢٣) من حديث عائشة رضي الله عنها، وليس عندهم «فكاد يفتنه»، وإنما «إنها ألهتني آنفاً عن صلاتي»، وفي رواية عند البخاري: «فأخاف أن تفتنني»، ونقل المصنِّف العبارة السابقة عن «الأموال» للداودي (ص ٨٩).

(٣) في النسخ الثلاث: «ولا أُحرِّمها»، وأورده ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (١ / ٢٠٩) عن ابن عمر، وفيه: «لا أخرقها»، وأورد نحوه عن مجموعة من التابعين، وانظر: «الحلية» (٤ / ٨٤، ٧ / ٢٨٤، ٢٨٨).

ثم ظفرتُ بطرف من الخبر في «زهد أبي داود» (رقم ٣٢٠) عن مالك بلاغاً، ولم يهتد المحقق إلى لفظه بتمامه.

(٤) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب منه، ٤ / ٦٣٤ / رقم ٢٤٥١)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب الورع والتقوى، ٢ / ١٤٠٩ / رقم ٤٢١٥)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣١٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٣٣٥)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (رقم ٤٨٤)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (٢ / ٧٤ - ٧٦ / رقم ٩٠٩ - ٩١٢)، =

وهٰذا بمثابة مَنْ يعلم أنَّه إذا مرَّ لحاجته على الطريق الفلانيَّة؛ نظر إلى محرَّم، أو تكلَّم فيما لا يعنيه، أو نحوه.

ـ **ومنها**: أنَّه قد يَترك بعضُ الناس ما يَظهر «لغيره» أنَّه مباح، إذا تخيَّل فيه إشكالاً وشُبهةً، ولم يتخلَّص له حلُّه، وهٰذا موضعُ مطلوبُ التَّرك على الجملة بلا خلاف؛ كقوله: «كنَّا ندَع ما لا بأس به حذراً لما به البأس»،[1] ولم يتركوا كلَّ ما لا بأس به، وإنَّما تركوا ما خشوُا أن يُفضي بهم إلى مكروه أو ممنوع.

ـ **ومنها**: أنَّه قد يَترك المباحَ لأنَّه لم تحضره نيَّةٌ في تناوله؛ إمَّا للعَون به على طاعة الله، وإما لأنه[2] يُحبُّ أنْ يكون عمله كلُّه خالصاً لله، لا يَلْوي فيه على حظِّ نفسه من حيث هي طالبة له، فإنَّ من خاصَّة عبادِ الله مَنْ لا يحبُّ أنْ يتناول مباحاً لكونه مباحاً، بل يتركه حتى يجد لتناوله قَصْدَ عبادةٍ، أو عوناً على

= والدولابي في «الكنى» (٢ / ٣٤)، والطبراني في «الكبير» (١٧ / رقم ٤٤٦) من حديث عطية السعدي.

وإسناده ضعيف، مداره على عبدالله بن عقيل عن عبدالله بن يزيد الدمشقي، وروى ابن عقيل عن ابن يزيد أحاديث منكرة؛ كما قال ابن عدي في «الكامل» نقلاً عن الدولابي: «ابن يزيد هٰذا ضعيف»، وضعّف هٰذا الحديث شيخنا الألباني في «غاية المرام» (رقم ١٧٨)، وقال الترمذي: «هٰذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هٰذا الوجه».

وكتب (خ) هنا ما نصه: «ساق هٰذا الحديث ابن حزم في كتاب «الإحكام» ولفظه: «لا يبلغ العبدُ أن يكون من المتّقين حتى يدع ما ليس به بأس؛ حذراً لما به بأس»»، ثم قال: «وفي سنده أبو عقيل وليس بالمحتجِّ به».

(١) مضى ما يشهد له.

(٢) يُغاير ما قبلـه في أن هٰذا دائماً لا يكون عمله إلا لأحد هٰذه الأمور: أن تحضره نية عبادة، أو عون ما على عبادة، أو أخذه له من جهة الإذن؛ فيترك الفعل حتى يجد أحد هٰذه الأمور، ولعل الأخير يدعو إلى الترك في بعض الأحيان، وأن مجرد نية أخذه من جهة الإذن لا تكفي، بل تحتاج لشرط غير ميسور في كل وقت؛ فيُوكل هٰذا لأهله، أما الأول؛ فإنه قد يتفق أن يتركه لأنه لم تحضره نية العون به على عبادة، ولا شك أن الثاني أرقى من صاحب الحال الأول. (د).

عبادة، أو يكون أَخْذُه له من جهة الإِذْن لا من جهة الحظّ؛ لأن الأوَّلَ نوعٌ من الشكر بخلاف الثاني، ومن ذٰلك أنْ يتركه حتى يصير مطلوباً؛ كالأكل والشرب ونحوهما؛ فإنَّه ـ إذا كان لغير حاجة ـ مباحٌ كأَكْلِ بعض الفواكه، فيدعُ التناول إلى زمان الحاجة إلى الغذاء، ثم يأكل قصداً لإقامة البِنْيَة، والعَون في الطاعة، وهٰذه كلُّها أغراضٌ صحيحة، منقولة عن السلف، وغيرُ قادحة في مسألتنا.

ـ **ومنها**: أنْ يكون التاركُ مأْخوذَ الكُلِّيَّة في عبادة: من علم، أو تفكُّر، أو عمل، مما يتعلَّق بالآخرة؛ فلا تجده يستلذُّ بمباح، ولا يَنْحَاشُ[1] قلبه إليه، ولا يُلقي إليه بالاً، وهٰذا وإن كان قليلاً؛ فالتركُ على هٰذا الوجه يُشبه الغفلةَ عن المتروك، والغفلةُ عن تناول المباح ليس بطاعة، بل هو في طاعة بما اشتغل به، وقد نُقل مثل هٰذا عن عائشة حين أُتيت بمال عظيم فقسمته، ولم تُبق لنفسها شيئاً، فعوتبت على تركها نفسَها دون شيء، فقالت: «لا تُعنِّيني[2]، لو كنتِ ذكَّرتني لفعلتُ»[3]، ويتَّفقُ مثلُ هٰذا للصوفية، وكذٰلك إذا تركَ المباحَ لعدم قيام النَّفس له[4] هو في حكم المغفول عنه.

ـ **ومنها**: أنَّه قد يَرى بعضَ ما يتناوله من المباح إسرافاً، والإسرافُ مذموم، وليس في الإسراف حَدٌّ يوقَفُ دونه، كما في الإقتار؛ فيكون التوسُّط

---

(١) أي: لا يتحرك. انظر: «لسان العرب» (ح و ش).

(٢) لا تُعنِّيني؛ أي: لا تعترضيني. انظر «لسان العرب» (ع ن ن).

وفي بعض مصادر التخريج: «لا تعنفيني».

(٣) أخرجه الدارقطني في «المستجاد» (رقم ٣٦، ٣٧)، و ابن سعد في «الطبقات» (٨ / ٦٧)، وأبو نعيم في «الحلية» (٢ / ٤٧، ٤٨، ٤٩)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٣)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٦ / ق ٧٣٨) بأسانيد بعضها صحيح.

(٤) كترك تناول بعض المأكولات لأن نفسه لا تُقبل عليها ولا تتلذَّذ بها، وإن كان الغير على خلاف ذٰلك. (د).

راجعـاً إلى الاجتهاد بين الطرفين؛ فيرى الإنسانُ بعض المباحات بالنسبة إلى حاله داخلاً تحت الإسراف، فيتركه لذٰلك، ويظنُّ مَنْ يراه ممن ليس ذٰلك إسْرافاً في حقِّه أنَّه تاركٌ للمباح، ولا يكونُ كما ظنّ؛ فكلُّ أحَدٍ فيه فقيهُ نفسه.

والحاصلُ أنَّ التفقُّه في المباح بالنسبة إلى الإسراف وعدمه والعمل على ذٰلـك مطلوب، وهـو شرطٌ من شروط تنـاول المباح، ولا يصير بذٰلك المباحُ مطلوبَ الترك، ولا مطلوبَ الفعل؛ كدخول المسجد[1] لأمرٍ مُباحٍ هو مباح، ومن شرطه أن لا يكون جُنباً، والنوافلُ من شرطها الطهارة، وذٰلك واجب، ولا يصير دخولُ المسجد ولا النافلةُ بسبب ذٰلك واجبَين؛ فكذٰلك هنا تناولُ المباح مشروطٌ بترك الإسراف، ولا يصير ذمُّ الإسراف في المباح ذمّاً للمباح مطلقاً.

وإذا تأمَّلتَ الحكاياتِ في ترك بعض المباحات عمَّن تقدَّم؛ فلا تعدو هٰذه الوجوه، وعند ذٰلك لا تكونُ فيها معارضةٌ لما تقدَّم، والله أعلم.

والثالث من الأمور المعارضة: ما ثبت من فضيلة الزُّهد في الدنيا، وترك لذَّاتهـا وشَهَـواتهـا، وهـو ممـا اتُّفق على مدح صاحبه شرعاً، وذمِّ تاركه على الجملة، حتى قال الفُضيل بنُ عِياضٍ: «جُعـل الشـرُّ كلُّه في بيت، وجُعـل مفتاحُه حبُّ الدنيا، وجُعل الخير كلُّه في بيت، وجعل مفتاحه الزهد»[2].

وقال الكتَّاني الصوفيُّ: «الشيءُ الذي لم يُخالِف فيه كوفيٌّ، ولا مدنيٌّ،

---

(١) تنظير لا تمثيل. (د).

(٢) أخرجه ابن أبي الدُّنيا في «ذم الدُّنيا» (رقم ٢٩٠)، والسلمي في «طبقاته» (ص ١٣)، والبيهقي في «الزهد» (رقم ٢٤٧) بإسنادهم إلى الفضل.

وكتب (خ) هنـا ما نصُّـه: «الزهد حال من أحوال النفس، وهو خلوص القلب من شائبة الحـرص على ملاذ هٰذه الحياة بحيث لا يستخفه الفرح عند حضورها، ولا يضطرب حسرة عند فواتها، ولا جرم أن من أحكم هٰذا الخلق يتمكن من اجتناب الحرام بسهولة، ويترفع عن الوصول إلى هٰذه الملاذ من طرق تخدش في وجه المروءة».

ولا عراقيٌّ، ولا شاميٌّ؛ الزهدُ في الدنيا، وسخاوةُ النفس، والنصيحةُ للخَلق».

قال القُشيري[1]: يعني: أنَّ هٰذه الأشياء لا يقولُ أحدٌ إنها غيرُ محمودة.

والأدلةُ من الكتاب والسنة على هٰذا لا تكاد تنحصر، والزهدُ حقيقة إنما هو في الحـلال، أما الحرامُ؛ فالزهد فيه لازمٌ من أمر الإسلام، عامٌّ في أهل الإيمـان، ليس ممَّا يتجارى فيه خواصُّ المؤمنين مقتصرين عليه فقط، وإنما تجارَوْا فيما صاروا به من الخواصِّ، وهو الزهدُ في المباح، فأمَّا المكروه؛ فذو طرفَين، وإذا ثبت هٰذا؛ فمحالٌ عادةً أنْ يتجارَوا فيه هٰذه المجاراة وهو لا فائدةَ فيه، ومحالٌ أن يُمدح شرعاً مع استواء فعله وتركه.

والجواب من أوجه:

أحدها: أنَّ الزهدَ ـ في الشَّرع[2] ـ مخصوص بما طُلب تركه حسبما يظهر من الشريعة؛ فالمباحُ في نفسه خارجٌ عن ذٰلك لما تقدَّم من الأدلَّة، فإذا أُطلق بعضُ المعبِّرين لفظَ الزهد على تركِ الحلال؛ فعلَى جهة المجاز بالنظر إلى ما يَفُوتُ من الخيرات، أو لغير ذٰلك مما تقدم.

والثاني: أنَّ أزهدَ البشر ﷺ لم يتركِ الطَّيبات جُملة إذا وجدها، وكذٰلك مَن بعده من الصحابة والتابعين، مع تحقُّقهم في مقام الزهد.

والثالث: أنَّ تركَ المباحات [من حيث إنه مباح][3]؛ إمّا أنْ يكون بقصدٍ أو بغير قصـد، فإن كان بغير قصد؛ فلا اعتبار به، بل هو غفلة لا يقال فيه: «مباح»، فضلاً عن أنْ يقال فيه: «زهد»، وإن كان تركه بقصد؛ فإمَّا أنْ يكون

---

(١) في «الرِّسالة» (ص ٥٧)، وأورد فيها مقولتي الفضيل والكتاني السابقتين.

(٢) انظر تعريفه في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٦١٦ ـ ٦١٩، ١١ / ٢٨، ٢٠ / ١٤٢).

(٣) زيادة من الأصل فقط.

القصدُ مَقْصُوراً على كونه مباحاً، فهو محلّ النزاع، أو لأمر خارج؛ فذٰلك الأمرُ إن كان دُنيويّاً كالمتروك؛ فهو انتقال من مباح إلى مثله لا زهد، وإنْ كان أُخرويّاً؛ فالترك إذاً وسيلةٌ إلى ذٰلك المطلوب؛ فهو فضيلة من جهة ذٰلك المطلوب، لا من جهة مجرَّد الترك، ولا نزاع في هٰذا.

وعلى هٰذا المعنى فسَّره الغزاليُّ؛ إذْ قال[١]: «الزهدُ عبارةٌ عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خيرٌ منه»، فلم يجعله مجرَّد الانصراف عن الشيء خاصّة، بل بقَيْدِ الانصراف إلى ما هو خيرٌ منه، وقال في تفسيره: «ولمَّا كان الزهدُ رغبةً عن محبوبٍ بالجملة؛ لم يُتصوَّر إلَّا بالعدول إلى شيء هو أحبُّ منه، وإلا؛ فترك المحبوب لغير الأحبّ محال»[٢]. ثم ذكر أقسام الزُّهد، فدلَّ على أنَّ الزُّهدَ لا يتعلَّقُ بالمباح من حيث هو مباح على حال، ومن تأمَّل كلام المعتبرين؛ فهو دائرٌ على هٰذا المَدَار.

فصل

وأمَّا كون المباح غير مطلوب الفعل؛ فيدلُّ عليه كثيرٌ مما تقدَّم[٣] لأنّ كِلا الطرفَين من جهته في نفسه على سواء.

---

(١) في «إحياء علوم الدين» (٤ / ٢١٦).

(٢) (٤ / ٢١٧).

(٣) يجري فيه الدليل الأول لا الثاني، ويجري فيه الثالث باعتبار قوله: «ولا معقول في نفسه»، لا باعتبار قوله: «غير صحيح باتفاق»؛ لأنه في الترك غير متفق عليه، ولا يجري فيه الخامس، ويجري فيه السادس، وقد أعاده هنا بقوله: «أحدها»؛ لأنه احتاج هنا إلى كلام فيه وإلى رد على الكعبي ليس محله هناك، ويجري فيه الشق الأخير من الدليل السابع؛ فصح قوله: «يدل عليه كثير مما تقدم»، وعليك بالنظر في تطبيق ذٰلك. (د).

وقد استدلَّ من قال: إنَّه مطلوب[1]، بأنَّ كلَّ مباحٍ تركُ حرام، وتركُ الحرام واجب؛ فكلُّ مباح واجب. . . إلى آخر ما قرَّره الأصوليون عنه، لٰكنَّ هٰذا القائلَ يظهرُ منه أنَّه يُسلِّم أنَّ المباحَ ـ مع قَطْعِ النظر عمّا يستلزم ـ مستوي الطرفَين، وعند ذٰلك يكون ما قاله الناس هو الصحيح[2]؛ لوجوه:

أحدها: لزومُ أنْ لا توجد الإباحةُ في فعل من الأفعال عيناً[3] ألبتة؛ فلا

---

(1) هٰذا مذهب الكعبي وأتباعه، وقد اختلفت عبارات الأصوليين في تصوير مأخذه على ثلاثة وجوه:

أحدها: أن كل فعل يوصف بأنه مباح عند النظر إليه بانفراده هو واجب باعتبار أنه ترك به حرام.

ثانيها: أن المباح مأمور به بناء على أنه حسن؛ فيحسن أن يطلبه الطالب لحسنه.

ثالثها: أن المباح من أضداد المحرم؛ فيكون مأموراً به بناء على أن النهي عن الشيء أمر بضده، والقول الفاصل في هدم هٰذه المآخذ من أساسها هو ما نبه عليه المصنف من أن تمايز الأحكام يرجع إلى قصد الشارع، ومقصود الشارع بخطاب الإباحة أن يكون المباح موكولاً إلى خبرة المكلف ولا قصد له في فعله دون تركه ولا في تركه دون فعله. (خ). وانظر في الرد على الكعبي: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٥٣٠ ـ ٥٤٨)، و«البرهان» (١ / ٢٩٤)، و«المحصول» (٢ / ٢٠٧)، و«المستصفى» (١ / ٧٥)، و«المنخول» (١١٦)، و«البحر المحيط» (١ / ١٥٥)، و«شرح المنهاج» (١ / ١١٥ ـ ١١٧) لشمس الدين الأصبهاني.

(2) لم يقل: وعند ذٰلك يكون الخلاف(*) لفظيّاً؛ لأنه وإن وافقهم في هٰذا؛ يرى أن استلزامه للواجب حتم لأن فيه ترك محرم دائماً، بخلافه عندهم؛ فإنه يجري عليه ما يجري على الذريعة، وتكون تسميته مباحاً لا محصل لها على رأيه؛ فلا يوجد فعل في الخارج مباح أبداً، لأنه مهما وقع ما يسمى مباحاً؛ فهو واجب، وهو مبنى الرد في الوجه الأول، وسيرتب عليه الوجه الثاني، وهو أن يكون وضع هٰذا القسم بين الأحكام الشرعية عبثاً، ولا يقول هو بذٰلك كغيره. (د).

(3) أي: في أي فعل معين. (د).

(*) في المطبوع: «الخلف».

يوصف فعلٌ من الأفعال الصادرة عن المكلفين بإباحة أصلاً، وهٰذا باطل باتّفاق؛ فإنَّ الأمة ـ قبل هٰذا المذهب ـ لم تزل تحكم على الأفعال بالإباحة، كما تحكم عليها بسائر الأحكام، وإن استلزمت ترك الحرام؛ فدلَّ على عدم اعتبارها لما يُستلزم لأنه أمرٌ خارج عن ماهيَّة المباح.

والثاني: أنَّه لو كان كما قال؛ لارتفعت الإباحةُ رأساً عن الشريعة، وذٰلك باطل على مذهبه ومذهب غيره.

بيانه أنَّه إذا كانت الإباحة غيرَ موجودة في الخارج على التعيين؛ كان وضعُها في الأحكام الشرعية عَبثاً؛ لأن موضوعَ الحُكْم هو فعلُ المكلَّف، وقد فرضناه واجباً؛ فليس بمباح، فيبطل قسمُ المباح أصلاً وفَرْعاً؛ إذ لا فائدة شرعاً في إثباتِ حُكْمٍ لا يَقضي على فعلٍ من أفعال المكلف.

والثالث: أنَّه لو كان كما قال؛ لوجب مثلُ ذٰلك في جميع الأحكام الباقية؛ لاستلزامها ترك الحرام؛ فتخرجُ عن كونها أحكاماً مختلفة، وتصيرُ واجبة[1].

فإن التزم ذٰلك باعتبار الجهتين حسبما نُقل عنه؛ فهو باطل؛ لأنه يعتبر جهة الاستلزام، [فلذٰلك نفَى المباح؛ فليعتبر جهةَ الاستلزام][2] في الأربعة الباقية فينفيها، وهو خلاف الإجماع والمعقول؛ فإن اعتبر[3] في الحرام والمكروه

(١) لأن الموجود في الخارج فعل واحد، ولا يصح أن يكون حراماً واجباً مثلاً؛ إذ المعنى الذي يتقوم به مفهوم الواجب يعاند المعنى الذي يتقوم به مفهوم الحرام، ويستحيل وجود فرد يصدق عليه مفهومان يتقومان من أمرين متناقضين. (خ).

(٢) غير موجودة في الأصل.

(٣) أي: لتبقى الأحكام الأربعة ولا تنفى؛ حتى يخلص من القول بما يخالف المعقول، وذٰلك بألا يعتبر فيها جهة الاستلزام، بل جهة النهي أو الأمر. (د).

جهةَ النهي، وفي المندوب جهة الأمر ـ كالواجب ـ؛ لزمه اعتبارُ جهة التخيير في المباح؛ إذ لا فرق بينهما من جهة معقولهما.

فإن قال: يخرجُ المباح عن كونه [مباحاً][1] بما يؤدِّي إليه، أو بما يُتوسَّل به إليه؛ فذٰلك غيرُ مسلَّم، وإن سُلِّم؛ فذٰلك من باب ما لا يتمُّ الواجب إلا به، والخلاف فيه معلوم؛ فلا نسلِّم أنه واجب، وإن سُلِّم؛ فكذٰلك الأحكام الأُخر، فيصيرُ الحرامُ والمكروه والمندوب واجباتٍ، والواجبُ من جهةٍ واحدة واجباً من جهتين، وهٰذا كلّه لا يتحصَّل له مقصود مُعتبر في الشرع.

فالحاصلُ أنَّ الشارعَ لا قصد له في فعل المباح دون تركه، ولا في تركه دون فعله، بل قصده جعله لِخيَرَةِ المكلَّف، فما كان من المكلف من فعلٍ أو تركٍ، فذٰلك قصدُ الشارع بالنسبة إليه؛ فصار الفعل والتَّرك بالنِّسبة إلى المكلَّف كخِصال الكفَّارة، أيَّهما[2] فعل فهو قصد الشَّارع، لا أنَّ للشَّارع قصداً في الفعل بخصوصه، ولا في التَّرك بخصوصه.

لٰكن يرد على مجموع الطرفَين[3] إشكالٌ زائدٌ على ما تقدَّم في الطرف الواحد، وهو أنه قد جاء في بعض المباحات ما يقتضي قصدَ الشارع إلى فعله على الخصوص، وإلى تركه على الخصوص.

فأما الأول؛ فأشياء:

ـ منها: الأمرُ بالتمتُّع بالطيِّبات؛ كقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا

---

(١) غير موجودة في الأصل.

(٢) ليست في (م).

(٣) أي: استواء الفعل والترك في المباح؛ فالإشكال السابق كان على كون الترك ليس مطلوباً، أما هنا؛ فعلى كون كل منهما غير مطلوب، فيقال: كيف وقد طلب الفعل وطلب الترك أيضاً؟ فهل مع هٰذا يقال: إن المباح يستوي طرفاه؟ (د).

﴿فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا﴾ [البقرة: ١٦٨].

وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٢].

وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًا﴾ [المؤمنون: ٥١].

إلى أشباه ذٰلك مما دلَّ الأمرُ به على قصد الاستعمال.

وأيضاً؛ فإنَّ النِّعَم المبسوطةَ في الأرض لتمتّعات العباد التي ذُكرت المنَّةُ بها، وقُرِّرت عليهم؛ فُهم منها القصدُ إلى التنعُّم بها، لٰكن بقيد الشكر عليها.

ـ **ومنها**: أنه تعالى أنكر على من حرَّم شيئاً مما بثَّ في الأرض من الطيّبات، وجعل ذٰلك من أنواع ضلالهم؛ فقال تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ قُلۡ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [الأعراف: ٣٢]؛ أي: خلقت لأجلهم، ﴿خَالِصَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ﴾ [الأعراف: ٣٢]، لا تِباعة(١) فيها ولا إثم؛ فهٰذا ظاهرٌ في القصد إلى استعمالها دون تركها(٢).

ـ **ومنها**: أنَّ هٰذه النِّعَم هدايا من الله للعبد، وهل يَليقُ بالعبد عدم قَبول هديَّة السيِّد؟! هٰذا غير لائقٍ في محاسن العادات، ولا في مجاري الشرع، بل قصد المُهدي أنْ تُقبل هديَّته، وهديةُ الله إلى العبد ما أنْعَمَ به عليه؛ فلْيقبلْ، ثم ليشكرْ له عليها.

---

(١) التِّباعة كالتَّبعة: ما فيه إثم يُتَّبع به. انظر: «لسان العرب» (ت ب ع).

(٢) الإنكار في الآية واقع على تحريم الزينة والطيبات؛ أي: الحكم عليها بالحرمة، وهٰذا الحكم مخالف للواقع، وقول على الله بغير بينة؛ فيكون محظوراً، ويستحق صاحبه الإنكار والإنذار، وليس في الآية وجه يمكن الاستئناس به لرجحان استعمال الزينة والطيبات سوى ذكرها على وجه أنها نعمة خلقها الله ليتمتع بها عباده المخلصون. (خ).

وحـديث ابنِ عُمـر وأبيه عُمـر في مسـألة قَصْرِ الصـلاة ظاهرٌ في هٰذا المعنى، حيث قالَ عليه السلام: «إنَّها صدقةٌ تصدَّق اللهُ بها عليكم؛ فاقبلوا صدقَته»[1]، زاد في حديث ابنِ عُمر الموقوفِ عليه: «أرَأيتَ لو تصدقتَ بصدقة فرُدَّت عليك؟ ألم تغضب؟»[2]، وفي الحديث: «إنَّ اللهَ يُحبُّ أنْ تُؤتَى رُخَصهُ، كما يُحبُّ أن تُؤتى عزائمه»[3].

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، ١ / ٤٧٨ / رقم ٦٨٦)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصلاة، باب في تقصير الصلاة في السفر، ٣ / ١١٦ ـ ١١٧)، والترمذي في «الجامع» أبواب التفسير، باب سورة النساء / رقم ٣٠٣٤)، وأبـو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب قصر الصلاة / رقم ١١٩٩، ١٢٠٠) من حديث عمر رضي الله عنه.

(٢) لم يرد في مسألة القصر كما قال المصنف، وإنما في الفطر.

أخرج الفريابي في «الصيام» (رقم ١٠٣) **بسند حسن** عن بلال بن عبدالله بن عمر؛ أنه سأل أباه عبدالله بن عمر؛ فقال: يا أبا عبدالرحمٰن! إنّا نكون في السّفر، فيكون الطعام والخبيص، فلعلّنا نرحل غدوة، فلا ننزل حتّى تغرب الشمس؛ فنحبّ أن نصوم بعض الذي علينا. فقال ابن عمر: أرأيت لو أنك أهديتَ لرجل هديةً فردّها عليك، ألَمْ تَجِدْ في نفسك؟ قال: قلتُ بلى. قال: فإنّ الله تعالى يحبّ أن تقبل رخصه كما يحبّ أن تقبل عزيمته.

وأخرجه الديلمي في «الفردوس» (١ / ٢ / ٢٢٦) بسندٍ ضعيف، وفيه أن هٰذه الزيادة وقعت بين ابن عمر ورسول الله ﷺ، وفي إسنادها إسماعيل بن رافع وهو ضعيف، وأبو بكر بن محمد وهو **مجهول، قاله عبدالحق في «الأحكام»**؛ كما في «اللسان» (٦ / ٣٤٩)، وانظر: «السلسلة الضعيفة» (رقم ٢١٩٦).

(٣) أخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ١٠٨) من حديث ابن عمر بإسنادٍ صحيح على شرط مسلم، وسيأتي (ص ٤٨٠) وتخريجه هناك أوعب، والله الهادي.

وشـرح شيخ الإسلام ابن تيمية هٰذا الحديث شرحاً رائعاً في رسالة «شرح كلمات الشيخ عبدالقادر الجيلاني» ضمن المجلد العاشر من «مجموع الفتاوى» على نقصٍ فيها ترى تمامه في «جامع الرسائل» للشيخ محمد رشاد سالم رحمه الله تعالى.

وغالب الرُّخص في نَمط الإباحة نزولاً عن الوجوب؛ كالفطر في السفر، أو التخريم؛ كما قاله طائفة في قوله: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ﴾ [النساء: ٢٥] إلى آخرها، وإذا تعلَّقت المحبةُ بالمباح؛ كان راجحَ الفعل.

فهٰذه جملةٌ تدلُّ على أنَّ المباح قد يكون فعله أرجح من تركه.

وأمَّا ما يقتضي القصدَ إلى الترك على الخصوص؛ فجميعُ ما تقدَّم من ذمِّ [التنعمات](١) والميل إلى الشهوات على الجملة، وعلى الخصوص قد جاء ما يقتضي تعلُّقُ الكراهة في بعض ما ثبتت له الإباحة؛ كالطلاق السُّنِّي(٢)؛ فإنه جاء في الحديث وإن لم يصح: «أبغَضُ الحلالِ إلى الله الطلاقُ»(٣)، ولذٰلك لم

---

(١) ساقطة من الأصل.

(٢) وهو الذي رسمته السنة بأن يطلقها طلقة واحدة في طهر لم يمسها فيه، أما البدعي؛ فليس بمباح حتى يمثل به. (د).

(٣) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الطلاق، باب في كراهية الطلاق، ٢ / ٢٥٥ / رقم ٢١٧٨) ـ ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٢٢ ـ، وابن عدي في «الكامل» (٦ / ٢٤٥٣) من طريق محمد بن خالد الوهبي عن معرِّف بن واصل عن محارب بن دثار عن ابن عمر مرفوعاً.

وإسناده ضعيف، شذ محمد بن خالد الوهبي في وصله؛ فرواه من هو أوثق منه وأكثر عدداً فأرسلوه، وهٰذا البيان:

أخرجه أبو داود في «سننه» (رقم ٢١٧٧) ـ ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٢٢) ـ: ثنا أحمد بن يونس، والبيهقي أيضاً (٧ / ٣٢٢) من طريق يحيى بن بُكير، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٥ / ٢٥٣) من طريق وكيع بن الجراح، وعبدالله بن المبارك في «البر والصلة» ـ كما في «المقاصد الحسنة» (١٢) ـ، وأبو نعيم الفضل بن دُكين ـ كما قال الدارقطني في «العلل» (٤ / ق ٥٢ / ب) ـ، خمستهم عن معرّف بن واصل عن محارب مرسلاً دون ذكر (ابن عمر) فيه، وهٰذا هو الصواب، وهو الذي رجحه أبو حاتم ـ كما في «العلل» (١ / ٤٣١) لابنه ـ، والدارقطني في =

يأتِ به صيغةُ أمرٍ في القرآن ولا في السنَّة كما جاء في التمتُّع بالنِّعَم، وإنما جاء مثلُ قوله: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١].

﴿فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ فَارِقُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖ﴾ [الطلاق: ٢].

= «العلل» (٤ / ق ٥٢ / ب)، والخطابي في «معالم السنن» (٤ / ٢٣١)، وإليه مال البيهقي حيث رجح رواية أبي داود عن أحمد بن يونس المرسلة على رواية محمد بن عثمان بن أبي شيبة عن أحمد ابن يونس الموصولة ـ وهي عند الحاكم (٢ / ١٩٦)، والبيهقي ـ حيث قال عقبها: «ولا أراه ـ أي: ابن أبي شيبة ـ حفظه».

وقد جاء الحديث موصولاً من حديث ابن عمر، ولٰكن من طريق المعتمد عليها «كالقابض على الماء»، أخرجه ابن ماجه في «السنن» (رقم ٢٠١٨)، وأبو أمية الطرسوسي في «مسند ابن عمر» (رقم ١٤)، وابن حبان في «المجروحين» (٢ / ٦٤) ـ ومن طريقه ابن الجوزي في «الواهيات» (رقم ١٠٥٦) ـ، وتمام في «الفوائد» (رقم ٧٩٨ ـ ترتيبه) ـ ومن طريقه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٢ / ق ١٠٣ / أ) ـ، وابن عدي في «الكامل» (٤ / ١٦٣٠) من طريق عبيدالله بن الوليد الوصافي عن محارب به.

والوصافي ليس بشيء؛ كما قال ابن معين، وقال الفلاس والنسائي: متروك الحديث؛ فإسناده ضعيف جدّاً.

وفي الباب عن معاذ عند الدارقطني في «السنن» (٤ / ٣٥)، وابن عدي في «الكامل» (٢ / ٦٩٤) بلفظ: «ما أحلَّ الله شيئاً أبغض إليه من الطلاق»، وله ألفاظ أخرى، وإسناده ضعيف.

وكتب (خ) هنا في الهامش ما نصه: «وهو محمول على الصور التي لا يتحقق فيها الموجب للفراق؛ فإنه يكون وقتئذ من المكروه الذي يناله نصيب من بغض الله لما يترتب عليه من الإساءة للزوجة أو أقاربها، أو الولد الذي تتركه من خلفها، وإنما سمِّي بالحلال؛ لأنَّ الحلال يطلق على ما يقابل الحرام؛ فيتناول المباح والمكروه».

ولا شك أنَّ جهةَ البُغْضِ في المباح مرجوحة[1].

وجاء: «كلُّ لَهْوٍ باطلٌ إلَّا ثلاثة»[2].

وكثيرٌ من أنواع اللهو مباح، واللعبُ أيضاً مباح، وقد ذُمَّ.

فهٰذا كلُّه يدلُّ على أنَّ المباحَ لا ينافي قصدَ الشارع لأحد طرفيه على الخصوص دون الآخر، وذٰلك مما يدلُّ على [أنَّ][3] المباح يتعلق به الطلب فعلاً

---

(1) أي تجعله مرجوحاً، كما أن تعلق الحب بالرخصة المباحة يجعل المباح راجحاً. (د).

(2) وتتمته: «رميه الصيد بقوسه، وتأديبه فرسه، وملاعبته امرأته؛ فإنه من الحق».

أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٩٥)، والطبراني في «الأوسط» ـ كما في «مجمع البحرين» (١ / ق ١٢٠ / ب) ـ بإسنادٍ ضعيف عن أبي هريرة فيه سويد بن عبدالعزيز، قال أحمد: «متروك»، وضعَّفه الجمهور، قاله الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٥ / ٢٦٩).

وقد وهم فيه سويد، إنما هو عن ابن عجلان عن عبدالله بن عبدالرحمٰن بن أبي حسين مرسلاً، كما أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب فضائل الجهاد، باب ما جاء في فضل الرمي في سبيل الله، ٤ / ١٧٤ / رقم ١٦٣٧).

أفاده أبو حاتم وأبو زرعة الرازيان؛ كما في «العلل» (١ / ٣٠٢ / رقم ٩٠٥) وزاد ابن أبي حاتم:

«قال أبي: ورواه ابن عيينة عن ابن أبي حسين عن أبي الشعثاء عن النبي ﷺ، وهو أيضاً مرسل».

قلت: وروايته أخرجها سعيد بن منصور في «سننه» (رقم ٢٤٥٤ ـ ط الأعظمي).

وأخرجه موصولاً من طريق آخر عن أبي هريرة القراب في «فضائل الرمي» (رقم ١٢)، وإسناده ضعيف جدّاً، فيه عمر بن صبح، متروك، وقد اتُّهم.

انظر: «المجروحين» (٢ / ٨٨)، و«الميزان» (٣ / ٢٠٦).

وللحديث شواهد بألفاظ مقاربة يصل بها إلى درجة الصحة، خرجتها في «فضائل الرمي» للقراب، وانظر: «السلسلة الصحيحة» (رقم ٣١٥).

(3) ليست في الأصل.

وتركاً على غير الجهات المتقدمة[1].

والجواب من وجهين[2]، أحدهما **إجماليّ**، والآخر **تفصيليّ**.

فالإجماليّ أنْ يُقال: إذا ثبت أنَّ المباحَ عند الشارع هو المتساوي الطرفين؛ فكل ما ترجَّح أحدُ طرفيه؛ فهو خارج عن كونه مباحاً، إما لأنه ليس بمباحٍ حقيقة وإنْ أُطلق عليه لفظ المباح، وإما لأنه مباحٌ في أصله، ثم صار غيرَ مباح لأمر خارج، وقد يُسلَّم أنَّ المباحَ يصير غيرَ مباح بالمقاصد والأمور الخارجة[3].

وأما التفصيليّ؛ فإنَّ المباح ضَرْبان:

أحدهما: أن يكون خادماً لأصلٍ ضروري، [أو حاجيٍّ][4]، أو تكميليٍّ.

والثاني: أن لا يكون كذٰلك.

فالأول: قد يُراعى من جهة ما هو خادمٌ له؛ فيكون مطلوباً ومحبوباً[5] فعله، وذٰلك أنَّ التمتُّعَ بما أحلَّ اللهُ من المأكل والمشرب ونحوها مباح في نفسه، وإباحته بالجزء[6]، وهو خادم لأصل ضروريّ، وهو إقامة الحياة؛ فهو

---

(١) أي: الخارجة عنه، الآتية بطريق الاستلزام، يعني: بل ذٰلك راجع لنفس المباح؛ فلا تصلح هنا الأجوبة المتقدمة. (د).

(٢) في الأصل: «جهتين».

(٣) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٤٦٠ - ٤٦٢).

(٤) ليست في الأصل.

(٥) في (م) و(خ): «محبوباً ومحبوباً»!

(٦) يعني أنه باعتبار هٰذا المأكول بعينه، وهٰذا الجزئي من الملبس والمشرب بخصوصه مباح، وباعتبار أنه يخدم ضرورياً وهو إقامة الحياة - وهي جهة كلية - يكون مطلوباً ويؤمر به، لا من جهة خصوصيته، بل من جهة كليته؛ فليس الأمر آتياً من جهة كونه خوخاً أو تفاحاً أو خبزاً في وقت =

مأمورٌ به من هٰذه الجهة، ومعتَبر ومحبوبٌ من حيث هٰذا الكليِّ المطلوب؛ فالأمر به راجع إلى حقيقته[1] الكليّة، لا إلى اعتباره الجزئي، ومن هنا يصح كونه هديَّة يَليق فيها القَبولُ دون الردِّ، لا من حيث هو جزئيّ معين.

والثاني: إما أنْ يكون خادماً لما يَنقضُ أصلاً من الأصول الثلاثة المعتبرة، أو لا يكون خادماً لشيء كالطلاق[2]؛ فإنه تركٌ للحلال الذي هو خادم لكليِّ إقامةِ النسل في الوجود، وهو ضروريّ، ولإقامة مطلق الأُلْفَةِ والمعاشرة، واشتباك العشائر بين الخلق، وهو ضروريّ أو حاجيٌّ أو مكمِّل لأحدهما، فإذا كان الطلاق بهٰذا النظر خَرْماً لذٰلك المطلوب ونقضاً عليه؛ كان مبغضاً، ولم يكن فعله أولى من تركه؛ إلا لمعارِضٍ أَقْوى؛ كالشِّقاق، وعدم إقامة حدود الله، وهو من حيث كان جزئيّاً في هٰذا الشخص، وفي هٰذا الزمان مباحٌ وحلال، وهٰكذا القولُ فيما جاء من ذمِّ الدنيا، وقد تقدَّم، ولٰكن لمَّا كان الحلالُ فيها قد يُتناول فيَخْرِم ما هو ضروري؛ كالدِّين[3] ـ على الكافر والتقوى على العاصي ـ؛ كان من تلك الجهة مذموماً، وكذٰلك اللهو واللعبُ والفراغُ من كلِّ شُغل إذا لم يكن في محظور ولا يلزم عنه محظورٌ فهو مباح، ولٰكنه مذمومٌ

= كذا، بل من الوجهة العامة، ومن هنا يجيء قوله تعالى: ﴿**يا أيها الرسل كلوا من الطيبات**﴾، ﴿**يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم**﴾ إلى غير ذٰلك من صيغ الأوامر. (د).

(1) وهٰذا غير الاستلزام وغير الأمور الخارجية التي سبق الكلام عليها في الرد على الكعبي. (د).

(2) فالطلاق خادم لترك النكاح الحلال الذي يخدم ضرورياً كلياً هو إقامة النسل؛ فالطلاق خدم ما ينقض أصلاً كليّاً وحاجيّاً أيضاً كما سيقول. (د).

(3) فإن المال واقتناءه حلال في ذاته، ولٰكنه قد يكون فتنة تلحق الشخص؛ فيكون سبباً في الكفر أو الاستمرار عليه، وهٰذا في الكافر، وقد يكون سبباً في خرم التقوى وهدمها بالنسبة للمسلم العاصي. (د).

ولم يرضه العلماء[1]، بل كانوا يكرهون أنْ لا يُرى الرجلُ في إصلاح معاش، ولا في إصلاح معاد؛ لأنه قطعُ زمانٍ فيما لا يترتب عليه فائدة دنيوية ولا أخروية.

وفي القرآن: ﴿ وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ﴾ [الإسراء: ٣٧]؛ إذ[2] يشير إلى هٰذا المعنى.

وفي الحديث: «كلُّ لهوٍ باطلٌ إلَّا ثلاثة»[3]، ويعني بكونه باطلًا أنه عَبَثٌ أو كالعبث، ليس له فيه فائدة ولا ثمرة تُجنى، بخلاف اللعب مع الزوجة؛ فإنه مباح يخدم أمراً ضرورياً وهو النسل، وبخلاف تأديب الفرس، وكذٰلك اللعب بالسِّهام؛ فإنهما يخدمان أصلًا تكميليّاً وهو الجهاد[4]، فلذٰلك استثْنَى هٰذه الثلاثة من اللهو الباطل، وجميع هٰذا بيِّن أن المباح من حيث هو مباح غيرُ مطلوب الفعل ولا التَّرك بخصوصه[5].

---

(١) في الأصل: «العقلاء».

(٢) في الأصل: «قد».

(٣) مضى تخريجُه قريباً.

(٤) عده هنا من التكميليات، وسيعده في كتاب المقاصد من الضروريات، ولا تعارض بين المقامين؛ إذ لا مانع من جعله ضرورياً في حال، وتكميلياً في حال؛ فالأول فيما إذا ترتب على تركه هرج وفساد، وفوت حياة دنيوية أو أخروية، والثاني فيما إذا دعت إليه حاجة كون كلمة الإسلام هي العليا، أو توقف عليه كفُّ بعض الأذى عن المسلمين. (د).

وكتب (خ) هنا ما نصه: «عد المصنف في المسألة الثالثة من كتاب المقاصد الجهاد في قسم الضروريات، وهو الذي يقتضيه تعريف الضروري بما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا؛ فإن هٰذا المعنى متحقق في الحرب التي يقصد بها دفاع الهاجمين أو مناجزة المتحفزين».

(٥) هٰذه هي فائدة الإشكال والجواب عنه، ولم تستفد من أول المسألة، ولا من الجدل الماضي كله، وفي الحقيقة قد أخذ من هنا تقييد الكلام السابق وتنقيحه، وأنه لا بد أن نزيد هٰذه الكلمة الوجيزة (بخصوصه). (د).

قلت: ونحو ما سبق عند البغوي في «شرح السنة» (١٠ / ٣٨٣)، وابن القيم في «تهذيب =

وهٰذا الجوابُ مبنيٌّ على أصلٍ آخر ثابت في الأحكام التكليفية؛ فلنضعه [ها] هنا، وهي:

المسألة الثانية

فيقال: إنَّ الإباحة[1] بحسب الكليّة والجزئيّة يتجاذبها الأحكامُ البواقي؛ فالمباح يكون مباحاً بالجُزء، مطلوباً بالكلِّ على جهة الندب أو الوجوب[2]، ومباحاً بالجُزء، منهيّاً عنه بالكلِّ على جهة الكراهة[3] أو المنع.

فهٰذه أربعة أقسام:

فالأوَّل: كالتمتُّع بالطيِّبات[4]؛ من المأكل، والمشرب، والمركَب، والملبس، ممّا سوى الواجب من ذٰلك، والمندوب المطلوب في محاسن العبادات، أو المكروه في محاسن العادات؛ كالإسراف؛ فهو مباح بالجُزء، فلو تُرك بعض الأوقات[5] مع القدرة عليه؛ لكان جائزاً كما لو فَعل، فلو تُرك جملة؛

= سنن أبي داود» (٣ / ٣٧١)، وابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٥ / ٥١٦ و٢١ / ٤٨، ٣٠ / ٢١٦، ٣٢ / ٢٢٣).

(١) الإباحة: مصدر أباحه له إباحة؛ أي: أحله له، والمباح: الحلال. (ماء).

(٢) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٤٦١).

(٣) في (ط): «الكراهية».

(٤) أي: إن التمتع بهٰذه الطيبات إذا لم يكن واجباً (كما إذا اقتضته ضرورة حفظ الحياة أو دفعت إليه حاجة رفع الحرج)، ولا مندوباً (كما إذا كان داخلاً فيما هو من محاسن العادات)، ولا مكروهاً (كما إذا كان فيه إخلال بمحاسنها، كالإسراف في بعض أحواله)؛ نقول: إن التمتع بهٰذه الطيبات إذا لم يكن واحداً من هٰذه الثلاثة يكون مباحاً بالجزء مندوباً بالكل، فلو تركه الناس جميعاً وأخلوا به؛ لكان مكروهاً، فيكون فعله كليّاً مندوباً إليه شرعاً. (د).

(٥) مقتضاه مع سياق الأحاديث أنه مباح بالجزء مندوب بالكل في حق الشخص الواحد بعينه، وقوله بعد «لو تركه الناس جميعاً؛ لكان مكروهاً»، يقتضي أن طلبه كفائي، لو قام به البعض =

لكان على خلاف ما نَدبَ الشرعُ إليه؛ ففي الحديث: «إذا أوسعَ اللهُ عليكم؛ فأوسِعوا على أنفسكم»[1]، و«إنَّ الله يحبُّ أنْ يرى أثر نعمته على عبده»[2]، وقوله في الآخر حين حسَّن من هيئته: «أليس هٰذا أحسن؟»[3]، وقوله: «إن الله

= سقط عن الباقي، ولو كان قادراً عليه فلم يفعله رأساً؛ لم يكن مكروهاً، ولعل الأول هو المعول عليه، ويشهد له قوله في الثاني: «إذا اختار أحدها، أو تركها الرجل في بعض الأحيان أو تركها بعض الناس». (د). وفي (ط): «ترك ذٰلك في بعض...».

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب الصلاة في القميص والسَّراويل والتُّبان والقَباء، 1 / 475 / رقم 365) عن أبي هريرة ضمن حديث، فيه: «إذا وسَّع الله فأوسعوا».

وأخرجه النسائي في «المجتبى» (كتاب الزكاة، باب الحنطة، 5 / 52 ـ 53) عن ابن عباس ضمن حديث آخر، في آخره: «قال عليٌّ: أما إذا أوسع الله؛ فأوسعوا».

وأخرج مالك في «الموطأ» (2 / 911) بسندٍ صحيح إلى عمر رضي الله عنه؛ قال: «إذا أوسع الله عليكم؛ فأوسعوا على أنفسكم».

(2) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الأدب، باب ما جاء إن الله تعالى يحبُّ أن يرى أثر نعمته على عبده، 5 / 123 ـ 124 / رقم 2819) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن» ـ، والطيالسي في «المسند» (رقم 2261)، والحاكم في «المستدرك» (4 / 135)، وابن أبي الدنيا في «الشكر» (رقم 51)، عن عبدالله بن عمرو بن العاص، **والحديث حسن**، وله شواهد كثيرة؛ منها: حديث عمران بن حصين، أخرجه أحمد في «المسند» (4 / 438)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (4 / 291 و7 / 10)، والطحاوي في «المشكل» (4 / 151)، والحاكم في «المعرفة» (ص 161)، والطبراني في «الكبير» (18 / 135)، وابن أبي الدنيا في «الشكر» (رقم 50) بلفظ: «إذا أنعم الله عز وجل على عبده نعمة يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»، **وإسناده صحيح**.

وانظر سائر الشواهد في «المجمع» (5 / 132 ـ 133)، و«غاية المرام» (رقم 75).

(3) أخرجه مالك في «الموطأ» (2 / 949) من طريق عطاء بن يسار؛ قال: كان رسول الله ﷺ في المسجد، فدخل رجل ثائر الرأس واللحية؛ فأشار إليه الرسول ﷺ كأنه يأمره بإصلاح شعره، ففعل، ثم رجع؛ فقال النبي ﷺ: «أليس هٰذا خيراً من أن يأتي أحدكم ثائر الرأس كأنه شيطان».

وإسناده ضعيف بهٰذا اللفظ؛ لإرساله، وسائر رجاله ثقات.

قال ابن عبدالبر في «التمهيد» (5 / 50): «ولا خلاف عن مالك أن هٰذا الحديث مرسل، =

جميلٌ يحبُّ الجمـال»(1)، بعد قول الرجل: «إنَّ الرجل يحبُّ أن يكون ثوبهُ حسناً ونعله حسنة»، وكثير من ذٰلك، وهٰكذا لو ترك الناسُ كلُّهم ذٰلك؛ لكان مكروهاً.

والثـاني: كالأكـل والشرب، ووَطْء الزوجات، والبيع، والشراء، ووجوه الاكتسابات الجائزة؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: 275].

﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ﴾ [المائدة: 96].

﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ [المائدة: 1].

وكثير من ذٰلك، كلُّ هٰذه الأشياء مباحة بالجُزء؛ أي: إذا اختار أحدَ هٰذه الأشياء على ما سواها؛ فذٰلك جائز، أو تركها الرجل في بعض الأحوال أو الأزمان

= **وقد يتصل معناه من حديث جابر وغيره»**.

قلت: أخرج أبو داود في «السنن» (كتاب اللباس، باب في غسل الثوب / رقم ٤٠٦٢)، والنسـائي في «المجتبى» (كتـاب الـزينة، باب تسكين الشعر، ٨ / ١٨٣ ـ ١٨٤)، وأحمد في «المسنـد» (٣ / ٣٥٧)، وأبـو يعلى في «المسنـد» (٤ / ٢٣ / رقم ٢٠٢٦)، وابن حبـان في «الصحيح» (رقم ١٤٣٨ ـ موارد)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ١٨٦)، وأبو نعيم في «الحلية» (٦ / ٧٨)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (٥ / ٥٢ ـ ٥٣)، بسندٍ صحيح على شرط الشيخين عن جابر؛ أنَّ النبي ﷺ رأى رجلاً وَسِخَةً ثيابُه، فقال: «أما وجد هٰذا ما ينقِّي ثيابه؟!». ورأى رجلاً ثائرَ الشَّعر، فقال: «ما وجد هٰذا ما يُسَكِّنُ به شعره؟!».

وعزاه العراقي في «تخريج الإحياء» (١ / ١٢٢) للترمذي وغيره، وقال: «بإسنادٍ جيد».

قلت: أخشى أن يكون العراقي قد رمز له بـ (ن)؛ فتحرفت إلى (ت)، وعلى كلٍّ؛ فعزو الحديث للترمذي خطأ، والله الموفّق.

(1) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، ١ / ٩٣ / رقم ٩١) عن ابن مسعود رضي الله عنه.

أو تركها بعضُ الناس[1]؛ لم يقدح ذٰلك، فلو فرضنا تركَ الناس كلِّهم ذٰلك؛ لكان تركاً لما هو من الضروريات المأمور بها، فكان الدخول فيها واجباً بالكل.

والثالث: كالتنزُّه[2] في البساتين، وسماع تغريد الحمام، والغناء المباح، واللعب المباح بالحمام، أو غيرها؛ فمثلُ هٰذا مباحٌ بالجُزء، فإذا فعل يوماً ما، أو في حالة ما؛ فلا حَرَج فيه، فإن فعل دائماً كان مكروهاً، ونُسب فاعلُه إلى قلَّة العقل، وإلى خلاف محاسن العادات، وإلى الإسراف في فعل ذٰلك المباح.

والرابع: كالمباحات التي تقدحُ في العدالةِ المداومةُ عليها وإن كانت مباحة؛ فإنَّها لا تقدحُ إلَّا بعد أنْ يُعدَّ صاحبُها خارجاً عن هيئات أهل العدالة، وأُجري صاحبُها مجرى الفسَّاق، وإن لم يكن كذٰلك، وما ذٰلك إلَّا لذنب اقترفه شرعاً، وقد قال الغزالي: «إنَّ المداومةَ على المباح قد تُصيِّره صغيرة، كما أنَّ المداومةَ على الصغيرة تُصيِّره[3] كبيرة»[4]، ومن هنا قيل[5]: «لا صغيرة مع

---

(1) هٰذا في غير الأكل والشرب مثلاً، أما هما؛ فلا، بل الذي يجري فيهما قوله تركها في بعض الأحوال؛ فقوله: «فلو فرضنا ترك الناس كلهم» يعني: أو فرضنا ترك الشخص لمثل الأكل والشرب دائماً وكليّاً لكان إلخ، فهو مع كونه ذكر أحوالاً كثيرة؛ اكتفى بافتراض الترك في بعضها فقط، مع اعتباره عموم الحكم لما بقي من وجوه الافتراض، ويمكن أن يقال نظيره في القسم الأول.

فكأنه قال في القسمين: ولو فرضنا ترك الشخص دائماً وكليّاً؛ لكان تاركاً للمندوب في الأول، وللواجب في الثاني فيما يكون فيه ذٰلك كالأكل والشرب. (د).

(2) في هٰذا القسم والذي بعده جعل الكلام في الشخص الواحد جزئيّاً وكليّاً؛ فتنبه. (د).

(3) في (ط): «تصيرها».

(5) في (ط): «قالوا».

(4) في «إحياء علوم الدين» (٤ / ٢٢)، وانظر منه: (٣ / ١٢٩)، وهٰذا النوع الأخير عند المصنف قد يصعب التسليم به، خاصة وأنه أورده بلا أمثلة ولا أدلة، كما يصعب التفريق بينه وبين سابقه؛ ففي كلٍّ منهما «المداومة على بعض المباحات»، إلا أن نقول: إنها ـ أي: تلك المباحات ـ =

الإصرار»[1].

= تصير محرمة بالإدمان عليها والإفراط فيها؛ لأنها حينئذ تصير هوى متبعاً، وآفة مستحكمة، ومضيعة للعمر، وفي هٰذا من موجبات التحريم ما لا يخفى، ومن الأمثلة الجلية على هٰذا احتراف بعض الناس اليوم لبعض أنواع اللعب، فيصير الإنسان حرفته (لاعب)، وتصير حياته لعباً في لعب، وقريب من هٰذا ما يداوم عليه بعض الناس من قطع الساعات الطوال من كل أيامهم أو معظمها في المقاهي وما أشبهها من توافه الأمور وسفاسفها، أفاده الريسوني.

(١) كتب (خ) هنا ما نصه: «هٰذه مقالة لبعض الصوفية، وليست بحديث كما تخيَّله بعضُ من لا يتحرَّى في الرواية». وفي (ط): «إصرار».

قال أبو عبيدة: وردت المقولة السابقة على أنها حديث مرفوع عن:

ـ ابن عباس، أخرجه القضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ٨٥٣)، وأبو الشيخ، والديلمي، والعسكري في «الأمثال» ـ كما في «المقاصد» (٤٦٧) ـ بسندٍ ضعيف، فيه أبو شيبة الخراساني، أتى بخبر منكر؛ كما قال الذهبي في «الميزان» (٤ / ٥٣٧)، وذكره.

ـ أبي هريرة، أخرجه الطبراني في «مسند الشاميين» بسندٍ واه بمرّة، فيه مبشر بن عبيد الدارسي، وهو متروك، أفاده السخاوي.

وأخرجه من حديثه أيضاً: الثعلبي وابن شاهين في «الترغيب» من طريق آخر لا يفرح بها، فيها بشر بن إبراهيم وضَّاع مشهور؛ كما في «اللسان» (٢ / ١٨).

ـ عائشة، أخرجه أبو حذيفة إسحاق بن بشر في «المبتدأ»، قاله السخاوي، وزاد: «وإسحاق حديثه منكر». قلت: وهو متّهم بالوضع.

ـ أنس، أخرجه البغوي ومن جهته الديلمي، قال السخاوي: «وينظر سنده»، قال محشيه: «نظرتُ سنده؛ فوجدتُ فيه راوياً مجهولاً»؛ فالحديث لم يثبت مرفوعاً، **وثبت موقوفاً على ابن عباس**، وليس عن بعض الصوفية، وقد قلَّد المحشي في عبارته السابقة الشوكانيّ في «إرشاد الفحول» (ص ٤٧)؛ إذ المقولة مقولته!! ـ أخرج ابن جرير في «التفسير» (رقم ٩٢٠٧)، وابن أبي حاتم كما في «تفسير ابن كثير» (١ / ٤٩٨، النساء: ٣١) ـ، والبيهقي في «الشعب» (٧ / رقم ٧١٥٠)، وابن المنذر ـ كما في «المقاصد» ـ **بسندٍ صحيح**؛ أن ابن عباس سئل: كم الكبائر؛ أسبع هي؟ قال: «إلى سبع مئة أقرب منها إلى سبع، غير أنه لا كبيرة مع استغفار، **ولا صغيرة مع إصرار**».

وانظر في ضابط الإصرار المصيّر للصغيرة كبيرة: «الذخيرة» (١٠ / ٢٢٣) للقرافي.

فصل

إذا كان الفعل مندوباً بالجُزء كان واجباً بالكلّ[1]؛ كالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين، وصدقة التطوُّع، والنكاح، والوتر، والفجر[2]، والعُمرة، وسائر النوافل الرواتب؛ فإنها مندوبٌ إليها بالجُزء، ولو فُرض تركها جُملة لجُرِّح التارك لها، ألا ترى أنّ في الأذان إظهاراً لشعائر الإسلام؟ ولذٰلك يستحقُّ أهلُ المصْرِ القتالَ إذا تركوه، وكذٰلك صلاةُ الجماعة، مَنْ داوم على تركها يُجرَّح، فلا تُقبَل شهادته؛ لأن في تركها مضادَّة لإظهار شعائر الدين، وقد توعَّد الرسولُ عليه السلام مَنْ داوم على ترك الجماعة؛ فهمَّ أن يُحرِّق عليهم بيوتَهم[3]، كما كان عليه السلام لا يغير على قوم حتى يُصبح، فإنْ سمع أذاناً أمسك، وإلا أغار[4]، والنكاح لا يَخفى ما فيه مما هو

(١) إما كفائيّاً كالأذان وإقامة الجماعة، وإما عينيّاً كباقي الأمثلة؛ إلا ما يأتي بعد من النكاح، فوجوبه الكفائي بقدر ما يتحقق منه مقصود الشارع. (د).

قلت: وفي بعض الأمثلة المذكورة عند المصنف نزاع في كونها على الكفاية، وانتصر غير واحد من المحققين ـ كشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ـ للقول بوجوب صلاة الجماعة والعيدين على الأعيان، والله الموفق.

(٢) هٰذا التمثيل غير صحيح، ولا وجه له إلا أن يكون فيه سقط تقديره «وسنة الفجر».

(٣) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب وجوب صلاة الجماعة، ٢ / ١٢٥ / رقم ٦٤٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة، ١ / ٤٥١ / رقم ٦٥١)، عن أبي هريرة؛ أنَّ رسول الله ﷺ فَقَدَ ناساً في بعض الصلوات؛ فقال: «لقد هممتُ أنْ آمر رجلاً يُصلِّي بالناس، ثم أُخالف إلى رجالٍ يتخلّفون عنها؛ فآمُر بهم فيحرِّقوا عليهم بحُزَم الحطب بيوتهم، ولو علم أحدُهم أنه يجد عظماً سميناً لشهدها» يعني: صلاة العشاء، لفظ مسلم.

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب ما يحقن الأذان من الدماء، ٢ / ٨٩ ـ ٩٠ / رقم ٦١٠، وكتاب الجهاد، باب دعاء النبي ﷺ الناسَ إلى الإسلام والنبوة، ٦ / =

مقصـودٌ للشـارع؛ من تكثير النسل، وإبقاء النوع الإنسانيّ، وما أشبه ذٰلك؛ فالتركُ لها جملة مؤثِّرٌ في أوضاع الدِّين، إذا كان دائماً، أمّا إذا كان في بعض الأوقات؛ فلا تأثيرَ له، فلا محظورَ في الترك.

فصل

إذا كان الفعـلُ مكـروهاً بالجُزء كان ممنوعاً بالكُلِّ؛ كاللعب بالشِّطْرنج والنَّرد بغير مُقامرة، وسماع الغناء المكروه[1]، فإن مثل هٰذه الأشياء إذا وقعت على غير مُداومة؛ لم تقدح في العدالة، فإنْ داوم عليها؛ قدَحتْ في عدالته، وذٰلك[2] دليلٌ على المنع بناء على أصل الغزاليّ[3]، قال محمدُ بنُ عبدالحكم في اللعب بالنَّرد والشِّطْرنج: «إن كان يُكثر منه حتى يَشغَله عن الجماعة؛ لم

= ١١١ / رقم ٢٩٤٣، ٢٩٤٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب الإمساك عن الإغارة على قومٍ في دار الكفر إذا سمع فيهم الأذان» (١ / ٢٨٨ / رقم ٣٨٢) عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

وعلق (خ) على الحديث بقوله: «فترك الأذان لم يكن السبب في الإغارة على القوم، وإنما كان كالدليل على أنهم لا زالوا على مناوأة الإسلام التي هـي السبب في الإغارة عليهم، ولم يكن عليه السلام ليُغير على قومٍ من العرب إلا بعد أن تبلغهم دعوتُه، ويجاهروا بعداوته، ويشهد بهٰذا قوله لعلي بن أبي طالب في هٰذه الغزوة نفسها: «على رسلك حتى تنزل بساحتهم، ثم ادعهم إلى الإسلام»».

(١) والحق أن اللعب بالنرد والشِّطرنج والغناء حرام، كما هو مقرر عند كثير من المحققين من أهل العلم. انظر: «الفروسية» لابن القيم (ص ٣٠٢ وما بعد ـ بتحقيقي).

(٢) وذٰلك (أي: قدح المداومة على المكروهات في العادة، وإخراج صاحبها عن أهل الشهادة) دليل على أنه اقترف ذنباً. (د).

(٣) وهو أن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة، بل هٰذا أولى من المداومة على بعض المباحات. (د).

تُقبل شهادته»، وكذلك اللعب الذي يَخرج به عن هيئة أهل المروءة[1]، والحلول بمواطن التُّهم لغير عذر، وما أشبه ذلك.

فصل

أما الواجب إن قلنا: إنه مُرادف للفَرض؛ فإنه لا بد أنْ يكون واجباً بالكل والجزء، فإن العلماء إنما أطلقوا الواجبَ من حيث النظر الجُزئيّ، وإذا كان واجباً بالجُـزء؛ فهو كذلك بالكُلِّ من باب أولى، ولكن هل يختلف حكمه بحسب الكليّة والجزئية أم لا؟

أمـا بحسب الجواز[2]؛ فذلك ظاهر، فإنه إذا كانت هذه الظُّهر المعيَّنةُ فرضاً على المكلف يأثم بتركها، ويُعدّ مرتكبَ كبيرة؛ فينفّذ عليه الوعيد بسببها إلا أنْ يعفوَ الله؛ فالتاركُ لكلِّ ظُهرٍ أو لكلِّ صلاةٍ أحرى بذلك، وكذلك القاتلُ عَمْداً إذا فعل ذلك مرة، مع مَن كثر ذلك منه وداوم عليه، وما أشبه ذلك؛ فإنَّ المفسدةَ بالمداومة أعظمُ منها في غيرها.

وأمَّا بحسب الوقوع؛ فقد جاء ما يقتضي ذلك؛ كقوله عليه السلام في تارك الجمعة: «[مَن تَركَ الجمعةَ][3] ثلاثَ مراتٍ طبعَ اللهُ على قلبه»[4]؛ فقيَّد

---

(1) انظر كتابنا: «المروءة وخوارمها»؛ فقد فصَّلنا ـ ولله الحمد ـ في ذلك.

(2) أي: جواز ذلك وإمكان وقوعه شرعاً، ويأتي مقابلُه، وهو الوقوع بالفعل في قوله: «وأما بحسب الوقوع». (د).

(3) ساقطة من الأصل، والسياق واضح بدونها.

(4) ورد عن أبي الجعد الضمري، بلفظ: «من ترك ثلاث جمع تهاوناً؛ طبع الله على قلبه».

أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب التشديد في ترك الجمعة، ١ / ٢٧٧ / رقم ١٠٥٢)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الجمعة، باب التشديد في التخلّف عن الجمعة، ٣ =

بالثلاث كما ترى، وقال في الحديث الآخر: «من تركها[1] استخفافاً بحقّها أو تهاوناً»[2]، مع أنه لو تركها[3] مختاراً غيرَ متهاونٍ ولا مستخِفٍّ؛ لكان تاركاً للفرض؛ فإنما قال ذٰلك لأنَّ [تركها][4] مرات أولى في التحريم، وكذٰلك[5] لو تركها قصداً للاستخفاف والتهاون، وانبنَى على ذٰلك في الفقه: أنَّ من تركها ثلاثَ مراتٍ من غير عذر؛ لم تجز شهادته. قاله سحنون، وقال ابنُ حَبيب عن مُطرِّف وابنِ الماجِشُون: إذا[6] تركها مراراً لغير عذر؛ لم تجز شهادته[7]. وكذٰلك

= / ٢٧٧ / رقم ١٠٥٢)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب إقامة الصلاة، باب فيمن ترك الجمعة من غير عذر، ١ / ٣٥٧ / رقم ١١٢٥)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الصلاة، باب ما جاء في ترك الجمعة من غير عذر، ٢ / ٣٧٣ / رقم ٥٠٠)، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٢٤)، وابن خزيمة في «الصحيح» (٣ / ١٧٥، ١٧٦ / رقم ١٨٧٥، ١٨٧٦)، والطحاوي في «المشكل» (٤ / ٢٣٠)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٢٨٠)، وابن حبان في «الصحيح» (١ / ٢٣٧ - ٢٣٨ / رقم ٢٥٨ و٤ / ١٩٨ / رقم ٢٧٧٥ - الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ١٧٢)، والبغوي في «شرح السنة» (٤ / ٢١٣ / رقم ١٠٥٣)، والدولابي في «الكنى والأسماء» (١ / ٢١ - ٢٢)، والمروزي في «فضل الجمعة» (رقم ٦٢) بإسنادٍ قوي، كما قال الذهبي في «الكبائر» (ص ٢٠٨ - بتحقيقي)، وصحح الحديث جماعة، انظر: «التلخيص الحبير» (٢ / ٥٢).

(١) ذكر الحديث بهٰذه الرواية على ما فيها ليفيد أنَّ الشارع رتَّب على تكرار الترك ما رتبه على الترك تهاوناً واستخفافاً، ولا يخفى عظم جرم الاستخفاف؛ فدل على أنَّ جريمة التكرار أكبر من جريمة المرَّة الواحدة، ولا يخفى عليك حكمة ذٰلك؛ فإن تكرار الترك لغير عذر وإن لم تشعر النفس فيه بالاستخفاف، ولم يخطر بالبال؛ إلا أنه في الواقع لا بد أن يكون مركوزاً في نفس الشخص الذي يتكرر منه الترك؛ لأنه هو السبب الحقيقي للتكرار، كما يشير إليه كلامه بعد. (د).

(٢) تقدم نحوه في الحديث السابق.

(٣) أي مرة واحدة؛ لكان تاركاً للفرض؛ أي: ولم يرتب عليه الطبع على القلب. (د).

(٤) ما بين حاصرتين زيادة من الأصل و (م) و (ط).

(٥) لعل صوابه «كما»، ويكون بياناً لحكمة ذكر الحديث الثاني. (د).

(٦) في (د): «إذ». =

يقول الفقهاء فيمن ارتكب إثماً ولم يكثر منه ذٰلك: إنه لا يقدح في شهادته إذا لم يكن كبيرة، فإنْ تمادَى وأكثرَ منه كان قادحاً في شهادته، وصار في عِداد من فَعل كبيرة، بناءً على أنَّ الإصرارَ على الصغيرة يُصيِّرها كبيرة.

وأما إنْ قلنا: إنَّ الواجب ليس بمرادِفٍ للفرض؛ فقد يطَّرد فيه ما تقدَّم، فيقال: إنَّ الواجبَ إذا كان واجباً بالجُزء كان فَرضاً بالكُلِّ[1]، لا مانع يمنع من ذٰلك؛ فانظر فيه وفي أمثلته منزَّلاً على مذهب الحنفيَّة، وعلى هٰذه الطريقة يستتبُّ التعميم؛ فيقال في الفرض[2]: إنه يختلف بحسب الكلِّ والجزء، كما تقدم بيانه أوَّل الفصل.

وهٰكذا القول في الممنوعات: إنها تختلف مراتبها بحسب الكُلِّ والجُزء، وإن عُدَّت في الحكم في مرتبة واحدة وقتاً ما، أو في حالة ما؛ فلا تكون كذٰلك في أحوال أخر، بل يختلف الحكم فيها، كالكذب من غير عذر، وسائر الصغائر مع المداومة عليها فإن المداومة لها تأثير في كِبَرها، وقد ينضاف[3] الذنبُ إلى

= (٧) بعدها في النسخ المطبوعة: «قاله سحنون»، وليس لها معنى، وهي ليست في الأصل، وأشار إلى ذٰلك محقق (د) بقوله: «انظر ما معنى إعادتها؟ فلعل هنا تحريفاً».

(١) أي: فينزل الواجب منزلة المندوب فيما سبق، ويكون جزئيه واجباً وكليه فرضاً، بل يكون هٰذا أولى من المندوب، وعليه لا يخرج الواجب عن الطريقة التي شرحت في المندوب والمكروه والمباح، واختلافها جزئياً عنهما كلياً، وأخذ الكليّ حكماً(*) آخر من الأحكام الخمسة غير ما كان في الجزئي. (د).

(٢) أي: أيضاً كما قيل في الواجب والأقسام قبله، لٰكن بالطريقة التي ذكرها في هٰذا الفصل، وأن جريمة التكرار أكبر من الترك، وهٰكذا مما سبق له، لا أنه يأخذ لقباً آخر من ألقاب الأحكام الخمسة لم يكن له قبلاً في الجزئية، ومثله يقال في الحرام. (د).

(٣) في الأصل: «يضاف».

(*) في المطبوع: «حكم»!

الذنب؛ فيعظُم بسبب الإضافة؛ فليست سرقةُ نصف النصاب كسرقة ربعه، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه، ولذٰلك عدّوا سرقةَ لقمة والتطفيف بحبة من باب الصغائر ـ مع أنَّ السرقة معدودة من الكبائر ـ، وقد قال الغزاليُّ: «قلما يُتصوَّر الهجوم على الكبيرة بغتة، من غير سوابقَ ولواحقَ من جهة الصغائر، ـ قال: ـ ولو تُصوِّرتْ كبيرة وحدها بغتة، ولم يتَّفق عَوْدُه إليها، ربما كان العفو إليها أَرْجَى من صغيرة واظَبَ عليها عُمره»[1].

فصل

هٰذا وجهٌ من النظر مبنيٌّ على أنَّ الأفعال كلَّها تختلف أحكامها بالكليّة والجزئية من غير اتِّفاق[2].

ولمدَّعٍ[3] أنْ يدَّعي اتِّفاقَ أحكامها وإنْ اختلفت بالكليّة والجزئية.

أمَّا في المباح؛ فمثل قتل كلِّ مُؤْذٍ، والعمل بالقِراض، والمساقاة، وشراء العَريَّة، والاستراحة بعد التعب، حيث لا يكون ذٰلك متوجّه الطلب، والتداوي، إن قِيل: إنّه مباح[4]؛ فإنَّ هٰذه الأشياء إذا فُعلت دائماً أو تُركت دائماً لا يلزم من

(١) «إحياء علوم الدين» (٤ / ٣٢)، وفي الأصل المخطوط: «غيره» بدل «عمره».

(٢) أي: في الحكم بين الجزئي والكلي، ويجعل ذٰلك قاعدة كلية مطردة لا تتخلف. (د).

(٣) أي: له أن ينازع في اطراد القاعدة، ويقول: بل قد يستوي حكم الكلية والجزئية، وذاك في مثل الأمثلة التي ذكرها ووجدها في كل نوع من أنواع الأحكام الخمسة. (د).

(٤) هٰذا مذهب طائفة من الفقهاء، وذهب جمهور أهل العلم إلى أن الأخذ بالتداوي أفضل من تركه، ونظر فريق من المحققين إلى صحة قوانين الطب وكثرة إصابة الأطباء الماهرين في تطبيقها عمليّاً؛ فقالوا: متى خيف على النفس الوقوع في خطر، وغلب على الظن نفعه؛ كان أمراً واجباً، وأجازوا جميعاً حتى الطائفة القائلة بالإباحة تمكين الطبيب من بعض الوسائل المحرمة بحسب الأصل؛ كلمس الأجنبية، والنظر إلى العورة. (خ).

فعلها ولا من تركها إثم، ولا كراهة، ولا ندب، ولا وجوب، وكذٰلك لو ترك الناس كلُّهم ذٰلك اختياراً؛ فهو كما لو فعلوه كلّهم.

وأمّا في المندوب؛ فكالتداوي إن قيل بالندب فيه؛ لقوله عليه السلام: «تَداوَوْا»[1]، وكالإحسان في قتل الدوابّ المؤذية؛ لقوله: «إذا قتلتم؛ فأحسِنوا القِتْلة»[2]؛ فإنّ هٰذه الأمور لو تركها الإنسانُ دائماً لم يكن مكروهاً[3] ولا ممنوعاً، وكذٰلك لو فعلها دائماً.

---

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الطب، باب في الرجل يتداوى، ٤ / ٣ / رقم ٣٨٥٥)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الطب، باب ما جاء في الدواء والحث عليه، ٤ / ٣٨٢ / رقم ٢٠٣٨)، والنسائي في «الكبرى» ـ كما في «تحفة الأشراف» (١ / ٦٢ ـ ٦٣) ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، ٢ / ١١٣٧ / رقم ٣٤٣٦)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٢٧٨)، والبخاري في «الأدب المفرد» (٢٩١)، والحميدي في «المسند» (٨٢٤)، والطيالسي في «المسند» (١٧٤٧)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٤ / ٣٢٣)، والطبراني في «الصغير» (١ / ٢٠٢، ٢٠٣)، و«الكبير» (١ / ١٤٤ ـ ١٥١)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣٩٩) بإسنادٍ صحيح عن أسامة بن شريك، ولفظه: «نعم يا عبدالله! تداووا؛ فإنَّ الله عز وجل لم يضع داءً إلا وضع له شفاء غير داء واحد». قالوا: وما هو؟ قال: «الهرم».

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الصيد والذبائح، باب الأمر بإحسان الذّبح والقتل وتحديد الشفرة، ٣ / ١٥٤٨ / رقم ١٩٥٥)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الديات، باب ما جاء في النهي عن المثلة، ٤ / ٢٣ / رقم ١٤٠٩) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» ـ، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الضحايا، باب الأمر بإحداد الشفرة، ٧ / ٢٢٧)، وابن ماجه في «السنن» (رقم ٣١٧٠)، وأحمد في «المسند» (٤ / ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٦٠) من حديث شداد بن أوس مرفوعاً، وأوله: «إنَّ الله كتب الإحسان على كل شيء؛ فإذا قتلتم...».

(٣) الجاري على ما تقدم أن يقول: لم يكن ممنوعاً، وأيضاً؛ فالذي يُراد نفيه هنا أن تكون واجبة بالكل، أي: فيكون تركها دائماً ممنوعاً على وزان ما تقدم، أما كونه ليس مكروهاً؛ فمن جهة أن ضد المندوب المكروه. (د).

وأمّا في المكروه؛ فمثل قتل النمل إذا لم تُؤذِ[1]، والاستجمار بالحُمَمة[2] والعظم وغيرهما مما يُنقي؛ إلاّ أنَّ فيه تلويثاً أو حقّاً للجن[3]، فليس النهيُ عن ذٰلك نهيَ تحريم، ولا ثبت أنّ فاعل ذٰلك دائماً يُحَرَّج به ولا يُؤثَّم، وكذٰلك البول في الجُحرِ[4]، واخْتِنَاثُ الأسقية في الشرب[5]، وأمثال ذٰلك كثيرة.

---

(١) كما في حديث ابن عباس: «نهى رسول الله ﷺ عن قتل أربع من الدواب: النملة. . . » أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الأدب، باب في قتل الذّر، ٤ / ٣٦٧، ٥٢٦٧)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الصيد، باب ما ينهى عن قتله، ٢ / ١٠٧٤ / رقم ٣٢٢٤)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٨٨ ـ ٨٩)، والطحاوي في «المشكل» (١ / ٣٧١)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (رقم ٦٤٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٣١٧)، كلهم من طريق عبدالرزاق ـ وهو في «المصنف» (رقم ٨٤١٥) ـ عن معمر عن الزهري عن عُبيدالله بن عبدالله بن عتبة عن ابن عباس به.

قال أبو زرعة ـ كما في «العلل» (٢ / ٣٠٢) لابن أبي حاتم ـ: «أخطأ فيه عبدالرزاق، والصحيح من حديث معمر عن الزهري أن النبي ﷺ مرسل».

والحديث صحيح، وله طرق أخرى عن ابن عباس، أخرجه أحمد في «المسند» (١ / ٣٣٢، ٣٤٧) ـ ومن طريقه القطيعي في «جزء الألف دينار» (رقم ٥٨) ـ، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٥٦١٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٣١٧)، وانظر: «إرواء الغليل» (٨ / ١٤٢ / رقم ٢٤٩٠).

(٢) الحُمَمة: الفَحْمة الباردة، وكل ما احترق من النار. انظر: «لسان العرب» (ح م م).

(٣) كما في حديث أبي هريرة، أخرجه البخاري في (كتاب الوضوء، باب الاستنجاء بالحجارة، ١ / ٢٥٥ / رقم ١٥٥، وكتاب مناقب الأنصار، باب ذكر الجن، ٧ / ١٧١ / رقم ٣٨٦٠).

ولفظ «الحممة» جاء في حديث ابن مسعود، أخرجه أبو داود في (كتاب الطهارة، باب ما يُنهى عنه أنْ يستنجى به، ١ / ١٠ / رقم ٣٩) بإسنادٍ صحيح.

(٤) كما في حديث عبدالله بن سَرْجس، أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الحجر، ١/٨/رقم ٢٩)، وأحمد في «المسند» (٥/٨٢)، وإسناده ضعيف.

(٥) كما في حديث أبي سعيد الخدري، أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب =

وأمّا في الواجب والمحرَّم؛ فظاهرٌ أيضاً التَّساوي، فإنّ الحدود وضعت على التساوي؛ فالشاربُ للخمر مئة مرة كشاربها مرة واحدة، وقاذفُ الواحد[1] كقاذف الجماعة، وقاتلُ نفسٍ واحدة كقاتل مئة نفس في إقامة الحدود عليهم، وكذٰلك تارك صلاة واحدة مع المُديم الترك، وما أشبه ذٰلك.

وأيضـاً؛ فقد نصَّ الغزاليُّ على أنَّ الغيبة، أو سماعَها، والتجسُّسَ[2]، وسوءَ الظنّ، وتركَ الأمر بالمعروف والنهيَ عن المنكر، وأكل الشبهات، وسبَّ الـولـد والغـلام، وضربَهما بحكم الغضب زائداً على حدّ المصلحة، وإكرامَ السلاطين الظَّلمة، والتكاسلَ عن تعليم الأهل والولد ما يحتاجون إليه من أمر الـدين؛ جارٍ دوامُهـا مَجْـرَى الفَلتات في غيرها؛ لأنَّها غالبةٌ في الناس على الخصوص، كما كانت الفَلَتات في غيرها غالبة؛ فلا يقدحُ في العدالة دوامُها كما لا تقدح فيها الفلتات، فإذا ثبت هٰذا؛ استقامت الدعوى في أنّ الأحكام قد تستوي، وإن اختلفت الأفعالُ بحسب الكُلية والجُزئية.

ولصاحب النظر الأوّل أنْ يُجيبَ بأنَّ ما استُشهد به على الاستواء محتمل.

= آداب الطعام والشراب وأحكامهما، ٣ / ١٦٠٠ / رقم ٢٠٢٣)، ونصُّه: «نهى النبيُّ ﷺ عن اختناث الأسقية».

(١) تراجع هٰذه الأحكام في الفروع. (د).

(٢) التجسس: البحث عن عورات الناس، واستطلاع معائبهم ولو بقصد مجازاتهم عليها متى كانت تستوجب التأديب والعقوبة، قيل لابن مسعود كما أخرجه أبو داود وغيره: هل لك في الوليد ابن عقبة بن معيط تقطر لحيته خمراً؟ فقال: «قد نهينا عن التجسس، فإن ظهر لنا شيء أخذنا به، أما التجسس بالتنقيب عن أحوال الأمة والسعي بها إلى عدوها ليستعين بمعرفة شؤونها الخفية على تمزيق وحدتها ووضع قيد الاستعباد في عنقها؛ فجناية تقتلع أصل العدالة من حيث نشأت، وأمر مرتكبها ـ كما نص فقهاء المالكية ـ موكول إلى اجتهاد من بيده الحكم النافذ، وله أن يحمله على أشد العقوبات، ويقضي على حياة تلك النفس السامّة قبل أن تقضي على حياة أمة بأجمعها». (خ).

أمّـا الأوَّل؛ فإنَّ الكليَّ والجُـزئيَّ يختلف بحسب الأشخاص والأحوال والمكلَّفين، ودليل ذلك أنَّا إذا نظرنا إلى جواز الترك في قتل كلِّ مؤذٍ بالنسبة إلى آحاد الناس خفَّ الخطب، فلو فرضنا تمالُؤ الناس كلِّهم على الترك، داخَلَهم الحرجُ من وجوهٍ عدة، والشرعُ طالبٌ لدفع الحَرج قطعاً؛ فصار الترك منهيّاً عنه نهي كراهة إن لم يكن أشدّ، فيكون الفعل إذاً مندوباً بالكُلِّ إنْ لم نقل واجباً، وهكذا العمل بالقِراض وما ذُكر معه؛ فلا استواء إذاً بين الكُليِّ والجُزئيّ فيه، وبحسبك في المسألة أنّ الناس لو تمالؤا علـى الترك؛ لكان ذريعةً إلى هدم مَعْلَمٍ شرعيّ، وناهيك به، نعم قد يسبق ذلك النظرُ[١] إذا تقاربَ ما بين الكليّ والجزئيّ، وأمّا إذا تباعد ما بينهما؛ فالواقع ما تقدّم، ومثل هذا النظر جارٍ في المندوب والمكروه.

وأمّا ما ذكره في الواجب والمحرَّم؛ فغيرُ وارد، فإنّ اختلاف الأحكام في الحدود ظاهر، وإن اتفقت في بعض، وما ذكره الغزاليُّ فلا يسلم بناء على هذه القاعدة[٢]، وإن سُلِّم؛ ففي العدالة وحدها لمعارضٍ راجحٍ، وهو أنَّه لو قدح دوامُ ذلك فيها لنَدَرت العدالةُ؛ فتعذَّرت الشَّهادة[٣].

---

(١) أي: نظر الاتفاق في الحكم بين الكلي والجزئي في هذه المسائل إذا كان الكلي قليل الشمول ضعيف العموم؛ فربما يُقال: إن الشخص الواحد لو ترك قتل المؤذي أو العمل بالقراض أو المساقاة طول حياته؛ لما خرج عن حكم المباح، وكذا يقال في الباقي، أما إذا اتسع العموم؛ فإن الحكم لا يتفق، ولا يخفى عليك أنه تسليم في شيء مما يوهن القاعدة العامة الكلية التي قررها أول الفصل. (د).

(٢) وهي اختلاف مراتب الممنوعات بالكلية والجزئية كما سبق. (د).

(٣) يكتفي الفقهاء بالميسور من شروط العدالة من تعطيل الشهادة المفضي إلى إضاعة الحقوق واختلال شأن الأمن، قال القرافي في باب السياسة من كتاب «الذخيرة»: «نص ابن أبي زيد في «النوادر» على أنا إذا لم نجد في جهة إلا غير العدول؛ أقمنا للشهادة عليهم أصلحهم وأقلهم =

فصل

إذا تقرَّر تصويرُ الكليّة والجزئيّة في الأحكام الخمسة؛ فقد يُطلب الدَّليل على صحَّتها، والأمر فيها واضحٌ مع تأمُّل ما تقدَّم في أَثناء التَّقرير، بل هي في اعتبار الشَّريعة بالغةٌ مبلغ القطع لمن استقرأ الشَّريعة في مواردها ومصادرها، ولٰكن إن طَلب مزيداً في طمأنينة القلب، وانشراح الصَّدر؛ فيدلّ على ذٰلك جُمل:

ـ **منها**: ما تقدَّمت الإشارةُ إليه في التجريح بما داوَمَ عليه الإنسان، ممَّا لا يُجرَّح به لو لم يداوم عليه، وهو أصلٌ متّفق عليه بين العلماء في الجملة، ولولا أنَّ للمداومة تأثيراً؛ لم يصحّ لهم التفرقةُ بين المداوَم عليه وما لم يُداوَم عليه من الأفعال، لٰكنهم اعتبروا ذٰلك؛ فدلَّ على التفرقة، وأنَّ المداوَم عليه أشدُّ وأَحْرَى منـه إذا لم يُداوَم عليه، وهو معنى ما تقدَّم تقريره في الكليَّة والجزئيَّة، وهٰذا المسلكُ لمن اعتبره كاف.

ـ **ومنها**: أنَّ الشارعَ وضع الشريعةَ على اعتبار المصالح باتّفاق، وتقرَّر في هٰذه المسائل أنَّ المصالح المعتبرةَ هي الكليّاتُ دون الجزئيّات؛ إذ مجاري العادات كذٰلك جرت الأحكام فيها، ولولا أنَّ الجُزئيّاتِ أضعفُ شأناً في الاعتبار لمـا صحَّ ذٰلك بل لولا ذٰلك لم تَجْرِ[1] الكليّاتُ على حكم الاطراد، كالحكم بالشهادة، وقَبْول خبر الواحد، مع وقوع الغلط والنسيان في الآحاد، لٰكن الغالب الصدق؛ فأُجْريت الأحكامُ الكليّة على ما هو الغالب حفظاً على الكليّات، ولو اعتُبـرت الجـزئيَّاتُ لم يكن بينهمـا فرق، ولامتنعَ الحكم إلَّا بما هو معلوم، ولاطُّرِح الظنُّ بإطلاق، وليس كذٰلك، بل حُكِم بمقتضى ظنّ الصدق، وإن برزَ

= فجوراً، ويلزم مثل ذٰلك في القضاة وغيرهم لئلا تضيع المصالح». ثم قال القرافي: «وما أظن أحداً يخالفه في هٰذا؛ فإن التكليف شرطه الإمكان». (خ). وانظر: «النوازل» للعلمي (٣ / ٢٨).

(١) في (ط): «تجز» بالزاي، ولها وجه.

بعدُ في بعض الوقائع الغلطُ في ذٰلك الظنّ، وما ذاك إلّا اطّراحٌ لحكم الجُزئيَّة[1] في حكم الكلية، وهو دليل على صحَّة اختلاف الفعل الواحد بحسب الكُليّة والجُزئيّة، وأنّ شأنَ الجزئيّةِ أخفّ.

ـ **ومنها**: ما جاء في الحذر من زَلَّة العالم، [فإن زلَّة العالم][2] في علمه أو عمله ـ إذا لـم تتعدّ لغيره ـ فـي حكم زلّة غيرِ العالم، فلم يزد فيها على غيره، فإن تعدَّت إلى غيره اختلف حكمُها، وما ذٰلك إلَّا لكونها جزئيّة إذا اختصّت به ولم تتعدّ إلى غيره، فإنْ تعدت صارت كليَّةً بسبب الاقتداء والاتّباع على ذٰلك الفعـل، أو على مقتضى القول؛ فصارت عند الاتّباع عظيمةً جدّاً، ولم تكن كذٰلك على فرْض اختصاصها به، ويجري مجراه كلُّ من عمل عملاً فاقْتُدي به فيه؛ إنْ صالحاً فصالحٌ، وإن طالحاً فطالحٌ، وفيه جاء: «مَن سَنَّ سُنَّةً حسنةً أو سيئة»[3]، و«إنَّ نفساً تُقتَـل ظلماً؛ إلَّا كـان على ابن آدم الأول ِكِفْلٌ منها؛ لأنه

---

(١) وإن كان هٰذا في أحكام وضعية لا الأحكام الخمسة التكليفية التي الكلام فيها؛ لأن الشهـادة وقبـولها من الأحكام الوضعية. اهـ. إلا أن يقال: إن مجاري العادات تدخلها الأحكام التكليفية أيضاً، وأنت ترى أن هٰذه الأدلة الثلاثة إنما تدل على مجرد أصل الاختلاف بين الفعل الواحد كلًّا وجزءً، ولٰكن هل ذٰلك مطرد ومطرود بمعنى؟ وفي كل الأحكام الخمسة كما هي أصل الدعوى، أو في بعضها فقط؟ اهـ. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(م) و(خ).

(٣) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب الحث على الصّدقة ولو بشقّ تمرة أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار، ٢ / ٧٠٤ ـ ٧٠٥ / رقم ١٠١٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الزكاة، باب التحريض على الصدقة، ٥ / ٧٥ ـ ٧٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب العلم، باب ما جاء فيمن دعا إلى هوى فاتُّبع أو إلى ضلالة / رقم ٢٦٧٥)، وابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب من سنّ سنة حسنة أو سيئة / رقم ٢٠٣)، وأحمد في «المسند» (٤ / ٣٥٧ ـ ٣٥٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٤ / ١٧٥ ـ ١٧٦) من حديث جرير رضي الله عنه بلفظ:

«من سن في الإسلام سنة حسنة؛ فله أجرها، وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص =

أوَّلُ من سنَّ القتل»[1]، وقد عُدَّت سيئةُ العالم كبيرةً لهٰذا السبب، وإن كانت في نفسها صغيرة، والأدلَّة على هٰذا الأصل تبلغ القطعَ على كثرتها وهي توضِّح ما دلَّلنا عليه من كون الأفعال تُعتبر بحسب الجُزئيَّة والكُليَّة، وهو المطلوب.

المسألة الثالثة

المباحُ يُطلق بإطلاقين:

أحدهما: من حيث هو مخيَّرٌ فيه بين الفعل والترك.

والآخر: من حيث يقال: لا حَرَج فيه، وعلى الجملة؛ فهو على أربعة أقسام[2]:

= من أجورهم شيء، ومن سنّ في الإسلام سنة سيئة؛ كان عليه وزرها، ووزر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء».

وكتب (خ) هنا ما نصه: «فيدخل في معنى «سن» السنن استنباط الرجل لأصل أو حكم شرعي ينبني عليه عمل صالح، أو ابتكاره مشروعاً، أو نظاماً له أثر في إصلاح شأن وتأييد قوة الدفاع عن حقوق البلاد كما يتناول إظهاره عملاً نافعاً يترتب على قيامه به بين الناس اقتداؤهم بأثره، وإن عرف حكمه من قبل، وسبب ورود الحديث كان من هٰذا القبيل؛ فإن النبي ﷺ قاله حين جاء رجل من الأنصار بصرة من ورق لتنفق على أناس من الأعراب كانوا في حاجة، ثم جاء آخر، وتتابع المسلمون على ذٰلك، وكذٰلك يجري معنى سن السنن السيئة على نظير هٰذا البيان».

(1) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، ٦ / ٣٦٤ / رقم ٣٣٣٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب القسامة، باب بيان إثم من سنَّ القتل، ٣ / ١٣٠٣ - ١٣٠٤ / رقم ١٦٧٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب تحريم الدم، باب منه، ٧ / ٨١ - ٨٢)، وابن أبي عاصم في «الديات» (ص ٢٣) وغيرهم من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

في (د): «لا تقتل ظلماً»، ولا معنى لزيادة (لا) في هٰذا الموضع؛ إلا إن كانت: «لا تقتل...»، والتصحيح من الأصل.

(2) انظر حولها: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٤٦٠ - ٤٦٢).

أحدها: أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبِ الفعل.

والثاني: أن يكون خادماً لأمرٍ مطلوبِ الترك.

والثالث[1]: أن يكون خادماً لمخيَّر فيه.

والرابع: أن لا يكون فيه شيء من ذٰلك.

فأما الأوَّل؛ فهو المباح بالجُزء، المطلوبُ الفعل بالكلِّ، وأمّا الثاني؛ فهو المباح بالجُزء، المطلوب الترك بالكُلِّ، بمعنى أنَّ المداومةَ عليه منهيٌّ عنها، وأمّا الثالث والرابع؛ فراجعان إلى هٰذا القسم الثاني.

ومعنى هٰذه الجملة؛ أنَّ المباحَ ـ كما مرَّ ـ يُعتبر بما يكون خادماً له إن كان خادماً، والخدمة هنا[2] قد تكون في طرف الترك؛ كترك

---

(١) ستعرف أنه على ما قرره لا يكون هٰذا التقسيم ظاهراً؛ فلا يتأتّى وجود الثالث والرابع. (د).

وكتب ناسخ الأصل ما صورته:

«قوله: والثالث أن يكون خادماً لمخير فيه... إلخ، فإن قيل عليه: انظر ما قرره في هٰذه من أن خادم المخير فيه من مطلوب الترك؛ فالكل مع ما يقرره فيما بعدها من أن المخير فيه مطلوب الفعل بالكل؛ إذ مقتضاه أن يكون خادمه مثله.

قيل: الذي فيما بعدها هو أن مطلوب الفعل بالكل هو المخير فيه، وذٰلك يقتضي حصر المطلوب الكلي في المخير، فلا يلزم أن يكون كل مخير مطلوب الفعل؛ فلا تنافي بين كلاميه، ويدل عليه ما ذكره في هٰذه من أن القسم الثالث مثل الرابع لأنه خادم له؛ فدل هٰذا على أن المخير فيه تارة يكون خادماً لمطلوب الفعل بالكل، وتارة يكون خادماً فيه غير خادم لشيء.

(٢) أي: في موضوع المباح قد تكون في طرف الترك، وقد تكون في طرف الفعل؛ أي: في كلٍّ من القسمين الأول والثاني، وإن اقتصر في التمثيل على جانب الترك في القسم الثاني وجانب الفعل في القسم الأول، وتوضيح ذٰلك على هٰذا الفهم أن يقال: ترك سماع الغناء جزئيّاً خادم لترك =

الدَّوام[1] على التنزُّه في البساتين، وسماع تَغْريد الحمام، والغِناء المباح، فإن ذٰلك هو المطلوب[2]، وقد يكون[3] في طرف الفعل؛ كالاستمتاع بالحلال من الطيِّبات، فإن الدَّوام فيه بحسب الإمكان من غير سَرَف مطلوبٌ، من حيث هو خادم لمطلوبٍ وهو أصل الضَّروريات[4]، بخلاف المطلوب الترك؛ فإنَّه[5] خادم لما يضادّها[6]، وهو الفراغ من الاشتغال بها، والخادم للمخيَّر فيه

= الدوام المطلوب، ونفس السماع خادم للمطلوب الترك وهو الكلي من اللهو، والتمتع بالطيبات خادم لكليّ إقامة الضروري، وترك الجزئي خادم للترك الكلي المنهي عنه.

وقد أشار إلى مطلوب الترك كليّاً فيما يخدمه من جانب الفعل؛ فقال: «بخلاف المطلوب الترك» يعني: الجزئي الذي يخدم كليّاً مطلوب الترك؛ فإنه يكون خادماً لما يضادها وهو الفراغ في الاشتغال بها.

ويحتمل أن يكون قوله «هنا»؛ أي: في خصوص مطلوب الفعل كليّاً، فإنه يكون بالترك؛ كمثال الغناء، وبالفعل كمثال الاستمتاع بالطيبات، وربما رَشَّح هٰذا الاحتمال قولُه بعد المثال الأول: «فإن ذٰلك هو المطلوب». (د).

(1) لو قال كترك التنزه في البساتين وسماع تغريد الحمام؛ فإنه مباح خادم لترك الدوام على التنزه وهو المطلوب، لكان جارياً مع بيانه بعد في طرف الفعل، ولظهر غرضه من أن مطلوب الفعل كما يخدمه الفعل يخدمه الترك إذا أجْرينا كلامه على الاحتمال الثاني الذي أشرنا إليه. (د).

(2) لأنه يخدم كليّاً مطلوباً هو إقامة الحياة. (د).

(3) في النسخ المطبوعة: «تكون»؛ بالتاء المثناة الفوقية.

(4) هو إقامة الحياة. (د).

(5) أي: فعل جزئيه خادم؛ أي: فالمطلوب الترك كليّاً يخدمه فعل المباح، وعلى ما قررنا أولاً قد يخدمه أيضاً، أي يحققه ويعين على حصوله ترك المباح، وذٰلك كترك الاستمتاع بالمباح كليّاً؛ فإنه مطلوب الترك، ويخدمه مباح أهله وترك الاستمتاع بها جزئيّاً، وإن كان قد اقتصر على بيان خدمته جانب الفعل كما أشرنا إليه. (د).

(6) فإن الاشتغال باللهو الجزئي يتكون منه ومن جزئيات اللهو أمثاله فراغ من الاشتغال بالضروريات؛ فاللهو الجزئي خادم للهو الكلي الذي يضاد الضروريات. (د).

على حكمه[1].

وأما الرابع؛ فلمّا كان غيرَ خادم لشيءٍ يُعتدُّ به؛ كان عَبَثاً، أو كالعبث عند العقلاء، فصار مطلوبَ الترك [أيضاً][2]؛ لأنه صار خادماً لقطع الزمان في غير مصلحة دين ولا دنيا، فهو إذاً خادمٌ [لمطلوب[3] الترك؛ فصار مطلوبَ][4] الترك بالكلِّ، والقسم الثالث مثله أيضاً لأنَّه خادم له؛ فصار مطلوبَ الترك أيضاً.

وتلخّص أنّ كلَّ مباحٍ ليس بمباح بإطلاق، وإنما هو مباح بالجُزء خاصة، وأما بالكلِّ؛ فهو إمّا مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك.

فإن قيل: أفلا يكون هٰذا التقرير نقضاً لما تقدَّم من أنَّ المباحَ هو المتساوي الطرفين؟

---

(١) أي: مخير فيه، هٰذا إذا كان المخدوم المحذوف جزئياً؛ كالمشي المباح لسماع الغناء مثلاً؛ فلا ينافي أنه يأخذ ـ وهو كلي ـ حكماً من الأحكام الباقية غير المباح، كما سبق، وبهٰذا يمكن تصوير مباح خادم لمخير، لٰكن قوله بعده: «والقسم الثالث مثله لأنه خادم له» يقتضي أنه خادم لمخير كلي، ويكون قوله في أول المسألة: «والثالث أن يكون خادماً لمخير فيه»؛ أي: كلي، وقوله: «والرابع ألا يكون خادماً لشيء من ذٰلك»؛ أي: أنه مباح لا يخدم كلياً مطلقاً، أو لا يخدم كلياً مطلوب الفعل أو مطلوب الترك، ولا يخفى عليك أن هٰذا التقسيم بهٰذا المعنى لا يستقيم مع ما سبق من القاعدة التي أسهب في أدلتها، وهي أن المباح بالجزء لا بد أن يأخذ حكماً آخر إذا نظر إليه كليّاً؛ فكيف يتصور أن يخدم المباح كليّاً مخيَّراً فيه أو كليّاً لا حكم له من الأحكام؟ على أنه سيصرّح بأن القسمين الثالث والرابع من باب المطلوب الترك بالكل هو حكمه؛ فيقال: فيما يخدم المطلوب مطلوب بالكل، وما يخدم المنهي عنه، يقال: مطلوب بالترك بالكل، وكان يمكنه إدماجها في أثناء سابقتها؛ فتأمل. (د).

(٢) ليست في الأصل.

(٣) في الأصل: «المطلوب».

(٤) ليست في الأصل.

فالجواب أنْ لا ؛ لأنَّ ذٰلك الذي تقدَّم هو من حيث النظر إليه في نفسه، من غير اعتبارِ أمرٍ خارج، وهٰذا النظرُ من حيث اعتبارُهُ بالأمور الخارجة عنه، فإذا نظرتَ إليه في نفسه؛ فهو الذي سُمِّي هنا المباح بالجزء، وإذا نظرتَ إليه بحسب الأمور الخارجة؛ فهو المسمّى بالمطلوب بالكل[1]، فأنتَ ترى أنَّ هٰذا الثوب الحسن مثلاً مباحُ اللُّبس، قد استوى في نظر الشرع فعله وتركه؛ فلا قصدَ له في أحد الأمرين، وهٰذا معقولٌ واقعٌ بهٰذا الاعتبار المقتَصَر به على ذات المباح من حيث هو كذٰلك، وهو ـ من جهة ما هو وقايةٌ للحرِّ والبرد، ومُوارٍ للسَّوأة، وجمالٌ في النظر ـ مطلوبُ الفعل، وهٰذا النظرُ غيرُ مختصٍّ بهٰذا الثوب المعيَّن، ولا بهٰذا الوقت المعيَّن؛ فهو نظرٌ بالكلِّ لا بالجُزء.

المسألة الرابعة

إذا قيل في المباح: إنّه لا حَرَج فيه ـ وذٰلك في أحد الإطلاقَين المذكورَين ـ؛ فليس بداخلٍ تحت التخْيير بين الفعل والترك؛ لوجوه:

أحدها: أنّا إنَّما فرَّقنا بينهما بعد فهمنا من الشريعة القصدَ إلى التفرقة:

فالقسمُ المطلوبُ الفعلِ بالكلِّ هو الذي جاء فيه التخْيير بين الفعل والترك؛ كقوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣].

وقوله: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [البقرة: ٣٥].

---

(١) يعني مثلاً، وإلا؛ فالنظر إليه بالأمور الخارجية يجعله؛ إما من هٰذا، وإما من المسمى بالمطلوب الترك بالكل كما تقدم في اللهو، وبالجملة؛ فهٰذه المسألة لم تقرر قاعدة وأصلاً زائدة على ما تقدم في المسألة قبلها، بل هي زيادةُ إيضاح لمسلك فهم مغايرة حكم الكليّ للجزئيّ، وذٰلك باعتبار ضابطٍ هو الخدمة، فما يخدمه الجزئي يأخذ هو حكمه؛ فيقال فيما يخدم المطلوب: مطلوب بالكل، وما يخدم المنهي عنه يقال: مطلوب الترك بالكل، وكان يمكنه إدماجها في أثناء سابقتها؛ فتأمل. (د).

﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ [البقرة: ٥٨].

والآية الأخرى في معناها؛ فهٰذا تخييرٌ حقيقةً.

وأيضاً؛ فالأمر في المُطْلقات ـ إذا كان الأمر للإباحة ـ يقتضي التخييرَ حقيقةً؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢].

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: ١٠].

﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [الأعراف: ١٦٠].

وما أشبه ذٰلك؛ فإنَّ إطلاقه ـ مع أنه يكون على وجوه ـ واضحٌ في التخيير في تلك الوجوه؛ إلَّا ما قام الدليلُ على خروجه عن ذٰلك.

وأمَّا القسمُ المطلوبُ التركِ بالكلِّ؛ فلا نعلم في الشريعة ما يدلُّ على حقيقةِ التخْيير فيه نصّاً، بل هو مسكوتٌ عنه، أو مشارٌ إلى بعضه بعبارة تُخرجه عن حُكم التخيير الصريح؛ كتسمية الدنيا لعباً ولهواً في معرض الذمّ لمن ركن إليها، فإنَّها مُشعرة بأنَّ اللهو غيرُ مخيَّر فيه، وجاء: ﴿وَإِذَا رَأَوْاْ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيْهَا﴾ [الجمعة: ١١]، وهو الطبل أو ما في معناه، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [لقمان: ٦].

وما تقدم من قول بعض الصحابة(١): حدِّثنا يا رسول الله ـ حين ملّوا ملّة ـ؛ فأنزل الله عز وجل: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣].

وفي الحديث: «كلُّ لهوٍ باطل»(٢).

---

(١) تقدم تخريجه (ص ٥٠).

(٢) تقدم تخريجه (ص ٢٠٢).

وكتب (خ) هنا ما نصه: «وذكر القوس بجانب الرمي لأنه المعروف في ذٰلك العصر، والحكم =

وما أشبه ذٰلك من العبارات التي لا تَجتمع مع التخيير في الغالب، فإذا ورد في الشرع بعضُ هٰذه الأمور مقدَّرةً[1]، أو كان فيها بعضُ الفُسْحَة في بعض الأوقات[2] أو بعض الأحوال؛ فمعنى نفي الحَرَج على معنى الحديث الآخر: «وما سَكت عنه؛ فهو عفو»[3]؛ أي: مما عفى عنه، وهٰذا إنما يُعبَّر به في العادة،

= من حيث المعنى شامل لسائر أنواع الرماية على اختلاف آلاتها، كما أن العلة في استثناء تأديب الفرس من الباطل، وهي التوسل به إلى القيام بواجب الجهاد تقتضي أن يلحق بالفرس في استحسان العناية بها والتدرب على إدارة عنانها حسب الإرادة كل ما اخترع من المراكب البحرية والبرية والجوية، وتعين اتخاذه في وسائل الدفاع عن البلاد وحماية الحقوق. (خ).

قلت: ويلحق بالرمي بالنشاب الأسلحة النارية في أيامنا، ومن الغباوة الجمود على الرمي بالنصل على ظاهر الحديث؛ فإنّ التحريض عليه ليس إلا للجهاد، وليس فيه معنى وراءه، ولما لم يبق الجهاد بالنشاب والأقواس؛ لم يبق فيه معنى مقصود، فلا تحريض فيها، ومن هٰذه الغباوة ذهبت سلطنة (بخارى)، حيث استفتى السلطانُ من علماء زمانه بشراءِ بعض الآلات الكائنة في زمنه؛ فمنعوه، وقالوا: إنها بدعة، فلم يدعوه أن يشتريها، حتى كانت عاقبة أمرهم أنهم انهزموا، وتسلّط عليهم الروس، ونعوذ بالله من الجهل، قاله الكشميري في «فيض الباري شرح صحيح البخاري» (٣ / ٤٣٥) ونحوه عند المطيعي في «تكملة المجموع» (١٥ / ٢٠٣)، والساعاتي في «الفتح الرباني» (١٣ / ١٣٠).

(١) أي: بحال مخصوصة كما ورد: «أعلنوا هٰذا النكاح واضربوا عليه بالدفوف»، وكما ورد في سؤاله ﷺ لعائشة لما حضرت زواج الجارية الأَنصارية: «أما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يُعجبهم اللهو». (د).

(٢) كما ورد في لعب الحبشة في المسجد يوم العيد. (د).

(٣) أخرج الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٧٥)، والبزار في «مسنده» (رقم ١٢٣، ٢٢٣١، ٢٨٥٥ - زوائده)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ / ١٢) عن أبي الدرداء مرفوعاً: «ما أحلَّ الله في كتابه؛ فهو حلال، وما حرم؛ فهو حرام، وما سكت عنه؛ فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته؛ فإن الله لم يكن لينسى شيئاً».

وإسناده حسن، ورجاله موثقون؛ كما قال الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٧١)، وقال =

إشعاراً بأنَّ فيه ما يُعفى عنه، أو ما هو مظنَّةٌ عنه، أو هو مظنَّةٌ لذٰلك فيما تجري به العادات.

وحاصل الفرق؛ أنَّ الواحدَ[1] صريحٌ في رفع الإثم والجُناح، وإن كان قد[2] يلزمه الإذن في الفعل والترك إنْ قيل به؛ إلَّا أنَّ قصدَ اللفظ فيه نفيُ الإثم خاصَّة، وأما الإذن؛ فمن باب «ما لا يتمّ[3] الواجب إلَّا به»، أو من باب «الأمرُ بالشيء هل هو نهيٌ عن ضدِّه أم لا»، و «النهيُ عن الشيء هل هو أمرٌ بأحد أضْداده[4] أم لا»، والآخر صريحٌ في نفس التخيير، وإن كان قد يلزمه نفي الحرج عن الفعل؛ فقصد اللفظ فيه التخْيير خاصّة، وأمّا رفع الحرج؛ فمن تلك الأبواب.

والدليل عليه أنَّ رفع الجُناح[5] قد يكون مع الواجب؛ كقوله تعالى:

= الحاكم: «صحيح الإسناد»، وقال البزار: «إسناده صالح»، وحسن إسناده شيخنا الألباني في «غاية المرام» (رقم ٢).

وفي الباب عن سلمان وعائشة وابن عمر ومرسل الحسن وعن ابن عباس موقوفاً.

(١) أي: من هٰذين الإطلاقين للمباح، وهو ما لا حرج فيه. (د).

(٢) أي: وقد لا يلزمه الإذن فيهما، كما سيأتي له أنه يكون مع مخالفة المندوب ومع الواجب الفعل. (د).

(٣) أي: شبيه بهٰذه الأبواب وقريب من طريقها لا أنه منها حقيقة كما هو ظاهر. (د).

(٤) أورد المصنف هٰذه المسائل الثلاث على سبيل التنظير لوجه استلزام معنى نفي الحرج للإذن في الفعل والترك؛ فاللفظ المعبر به عن رفع الجناح يتضمن الإذن في الفعل والترك، كما أن الأمر بالواجب يتضمن طلب ما لا يتم ذٰلك الواجب إلا به، والأمر بالشيء يتضمن ترك كل ما هو ضد له، والنهي عن الشيء يتضمن فعل أحد أضداده. (خ).

(٥) أي: على هٰذا الفرق بين الإطلاقين، وهٰذا أظهر الأدلة الثلاثة، وإن كان لا يطلق عليه لفظ المباح حتى يدرج في هٰذا القسم؛ فالاستدلال من حيث إن كلمة رفع الجناح عامة ولا تقتضي التخيير. (د).

﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨].

وقد يكون مع مخالفة المندوب؛ كقوله: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[(١)] [النحل: ١٠٦].

فلو كان رفع الجُناح يستلزم التخْيير في الفعل والترك؛ لم يصحّ مع الواجب، ولا مع مخالفة المندوب، وليس كذٰلك التخييرُ المصرّح به؛ فإنّه لا يصحّ مع كون الفعل واجباً دون الترك، ولا مندوباً، [وبالعكس][(٢)].

والثاني: إنَّ لفظ التخيير مفهومٌ منه قصدُ الشارع إلى تقرير الإذن في طَرَفي الفعل والترك، وإنَّهما على سواء في قصده، ورفع الحَرَج مسكوتٌ عنه، وأما لفظ رفع الجُناح؛ فمفهومه قصدُ الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إنْ وقع من المكلَّف، وبقي الإذنُ في ذٰلك الفعل مسكوتاً عنه، فيمكن أنْ يكونَ مقصوداً له، لٰكن بالقصد الثاني، كما في الرُّخَص؛ فإنَّها راجعةٌ إلى رفع الحرج، كما سيأتي بيانُه إن شاء الله؛ فالمصرَّح به في أحدهما مسكوت عنه في الآخر، وبالعكس، فلذٰلك إذا قال الشارع في أمرٍ واقع: «لا حرج فيه»؛ فلا يؤخذ منه حكم الإباحة، إذ قد يكون كذٰلك، وقد يكون مكروهاً[(٣)]، فإنَّ المكروهَ بعد الوقوع لا حَرَج فيه؛ فليتفقَّد هٰذا في الأدلَّة.

والوجه الثالث: مما يدلُّ على أنَّ ما لا حَرَج فيه غيرُ مخيَّر فيه على

---

(١) ليس في الآية لفظ رفع الجناح، ولٰكن فيها ما يفهمه، ولذٰلك أدرجها فيما فيه رفع الجناح مع أنه خلاف المندوب، وسيذكر في الدليل الثاني لفظ التخيير ولفظ رفع الحرج؛ فلا يُتوهمن أن كلامه قاصرٌ هناك على ما فيه اللفظان، بل غرضه اللفظ الدال على التخيير، وكذا اللفظ الدال على رفع الحرج، ولو لم يكن بعبارة التخيير ولا بعبارة الحرج. (د).

(٢) ليست في الأصل.

(٣) الجاري على ما سبق أن يقول: «وقد يكون واجباً أيضاً». (د).

الإطـلاق، أنّ[1] المخيَّر فيه لمَّـا كان هو الخـادمَ للمـطلوب الفعـلِ؛ صار خارجاً عن مَحْضِ اتّباع الهوى، بل اتّباعُ الهوى فيه مقيَّدٌ وتابع بالقصد الثاني، فصار الداخل فيه داخلاً تحت الطلب بالكلِّ؛ فلم يقع التخْيير فيه إلَّا من حيث الجُزء، ولمَّا كان مطلوباً بالكلِّ؛ وقع تحت الخارج عن اتّباع الهوى من هٰذا الوجه، وقد عرفنا اعتناءَ الشارع بالكُليَّات، والقصدَ إليها في التكاليف؛ فالجزئيُّ الذي لا يَخْرِمه ليس بقادح في مقتضاه، ولا هو مضادٌّ له، بل هو مؤكّدٌ له؛ فاتّباع الهَوى في المخيَّر فيه تأكيدٌ لاتّباع مقصودِ الشارع من جهة الكُليّ، فلا ضَرر في اتّباع الهوى هنا؛ لأنه اتّباعٌ لقصد الشارع ابتداء، وإنَّما اتّباعُ الهَوى فيه خادم له.

وأمّا قسمُ ما لا حَرَج فيه؛ فيكاد يكون شبيهاً باتّباع الهوى المذموم، ألا ترى أنَّـه كالمضـادّ لقصد الشارع في طلب النهي الكليِّ على الجملة، لٰكنَّه لقلَّتـه، وعـدم دَوامـه، ومشاركته للخادم المطلوب الفعل بالعَرَض حسبما هو مذكور في موضعه؛ لم يَحفل[2] به، فدخل تحت المرفوع الحرج؛ إذ الجزئيُّ منه لا يخرم أصلاً مطلوباً، وإنْ كان فتحاً لبابه في الجملة؛ فهو غيرُ مؤثّرٍ من حيث هو جزئيّ حتى يجتمع مع غيره من جنسه، والاجتماع مُقَوٍّ، ومن هنالك يلتئم الكليّ المنهيّ عنـه، وهو المضادّ للمطلوب فعله، وإذا ثبت أنَّه كاتباع الهَوى من غير دخولٍ[3] تحت كليٍّ أمرٍ، اقتضت الضوابطُ الشرعية أنْ لا يكون

---

(١) في الأصل: «وأنَّ».

(٢) في الأصل: «يجعل».

(٣) بخلاف المخير؛ فإنه داخل تحت كليِّ أمر؛ فإنه كلية(*) مأمور به. (د).

(*) في المطبوع: «... تحت على أمر؛ فإن كلية...»!!

مخيَّراً فيه؛ تصريحاً[1] بما تقدَّم في قاعدة اتّباع الهوى، وأنّه مضادٌّ للشريعة، [والله أعلم وبه التوفيق][2].

المسألة الخامسة

أنَّ المباح إنّما يوصف بكونه مباحاً إذا اعتُبر فيه حظُّ المكلَّف فقط، فإنْ خرج عن ذٰلك القصد؛ كان له حكم آخر، والدليل على ذٰلك أنَّ المباح ـ كما تقدم ـ هو ما خُيِّر فيه بين الفعل والترك، بحيث لا يُقصد فيه من جهة الشرع إقدامٌ ولا إحْجام؛ فهو إذاً من هٰذا الوجه لا يترتَّب عليه أمرٌ ضروريٌّ في الفعل أو في الترك، ولا حاجيٌّ، ولا تكميليٌّ، من حيث هو جُزئيّ؛ فهو راجع إلى نيل حظٍّ عاجل خاصّة، وكذٰلك المباح الذي يقال: «لا حرج فيه» أَوْلى أنْ يكون راجعاً إلى الحظ، وأيضاً[3]؛ فالأمر والنهي راجعان إلى حفظ ما هو ضروري أو حاجيّ، أو تكميليّ، وكل واحد منها قد فُهم من الشارع قصدُه إليه، فما خرج عن ذٰلك؛ فهو مجرّد نيل حظّ، وقضاء وَطَر.

فإن قيل: فما الدليل على انحصار الأمر في المباح في حظّ المكلَّف لا في غير ذٰلك، وأنَّ الأمر والنهيَ راجعان إلى حقِّ الله لا إلى حظّ المكلّف؟ ولعل

(1) في الأصل: «فتصريحاً»، وفي (د): «فتصريح»، وكتب المعلق عليه: «ينظر في تصحيح التركيب»، والمثبت من (ط).

(2) زيادة من الأصل و (ط).

(3) ليس بعيداً عن الدليل الأول؛ فإنه يفيد أن الشارع قصد المأمور به والمنهي عنه لما يترتب على ذٰلك من حفظ الأمور الثلاثة، بخلاف المباح؛ فلم يقصده بفعل ولا ترك؛ لأنه لا يترتب عليه شيء من ذٰلك؛ فكان بمجرد اختيار المكلف وتابعاً لهواه المحض وحظه الصرف، وهو الدليل الأول بعينه، غايته أن الأول سلك إلى الغرض من جهة المباح مباشرة، وهٰذا بواسطة الأمر والنهي؛ فهو تصوير آخر لنفس الدليل. (د).

بعض المبـاحـات يصحّ فيه أن لا يؤخذ من جهة الحظّ، كما صحّ في بعض المأمورات والمنهيّات أن تؤخذ من جهة الحظ.

فالجـواب: أنَّ القـاعـدة المقـرَّرة؛ أنَّ الشرائع إنَّما جيء بها لمصالح العباد؛ فالأمر، والنهي، والتخيير، جميعاً راجعةٌ إلى حظّ المكلَّف ومصالحه؛ لأنَّ الله غنيّ عن الحظوظ، منزَّه عن الأغراض؛ غير أنّ **الحظَّ** على ضربين:

أحدهما داخل تحت الطلب، فللعبد أخذه من جهة الطلب؛ فلا يكون ساعياً في حظّه، وهو مع ذٰلك لا يفوته حظُّه، لٰكنه آخذٌ له من جهة الطلب لا من حيث باعث نفسه، وهٰذا معنى كونه بريئاً من الحظّ، وقد يأخذه من حيث الحظ؛ إلّا أنَّه لمَّا كان داخلاً تحت الطلب فطلَبه[1] من ذٰلك الوجه؛ صار حظُّه تابعاً للطلب، فلحق بما قبله في التجرُّد عن الحظّ، وسُمِّي باسمه، وهٰذا مقرَّر في موضعه من هٰذا الكتاب، وبالله التوفيق.

والثاني: غيرُ داخل تحت الطلب؛ فلا يكون آخذاً له إلَّا من جهة إرادته واختياره؛ لأن الطلبَ مرفوعٌ عنه بالفرض، فهو قد أخذه إذاً من جهة حظّه، فلهٰذا يقال في المباح: إنَّه العمل المأذون فيه، المقصود به مجرّد الحظّ الدنيويّ خاصّة.

المسألة السادسة

الأحكامُ الخمسةُ إنَّما تتعلّق بالأفعال، والتروك بالمقاصد[2]، فإذا عَرِيَتْ عن المقاصد؛ لم تتعلَّق بها، والدَّليل على ذٰلك أمور:

أحـدهـا: ما ثبت من أنّ الأعمـال بالنيّات، وهـو أصل متفق عليه في

(١) بصيغة الفعل؛ فصح قوله: «صار حظه إلخ». (د).

(٢) أي: النيات. (ماء).

الجملة، والأدلَّة عليه لا تَقْصُر عن مَبْلَغ القَطْع[1]، ومعناه أنَّ مجرَّد الأعمال من حيث هي محسوسة فقط غيرُ معتبرة شرعاً على حال؛ إلّا ما قام الدليلُ على اعتباره في باب خطاب الوَضْع خاصة[2]، أمَّا في غير ذٰلك؛ فالقاعدة مستمرّة، وإذا لم تكن معتبرةً حتى تقترن بها المقاصدُ؛ كان مجرَّدُها في الشرع بمثابة حركات العَجْماوات والجمادات، والأحكام الخمسة لا تتعلّق بها عقلاً ولا سمعاً؛ فكذٰلك ما كان مثلها.

والثاني: ما ثبت من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون والنائم والصبيِّ والمغمَى عليه، وأنَّها لا حكْمَ لها في الشرع بأن يقال فيها: جائز، أو ممنوع، أو واجب، أو غير ذٰلك؛ كما لا اعتبار بها من البهائم.

وفي القرآن: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥].

وقال: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

قال: «قد فعلتُ»[3].

---

(١) انظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٨ / ٢٥٦ و٢٦ / ٢٣ ـ ٢٩).

(٢) يمتاز خطاب التكليف عن خطاب الوضع بأنه لا يتعلق إلا بفعل المكلف المكسوب له، وشرط صحته علم المكلف به وقصده إليه، أما خطاب الوضع؛ فقد يتعلق بفعل غير المكلف كوجوب ضمان ما يتلفه الصبي أو الدية، ويتعلق بغيره بما لا كسب له فيه؛ كوجوب الدية على العاقلة في قتل الخطأ، ولا يشترط في نفاذه علم المكلف أو قصده؛ فيتقرر له الإرث بموت من يحق له أرثه، ويطلق عليه الحاكم زوجته بثبوت الضرر وإن كان غائباً. (خ).

(٣) قطعة من حديث طويل أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق، ١ / ١١٦ / رقم ١٢٦)، والترمذي في «الجامع» (رقم ٢٩٩٢)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٣٣)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٢٨٦)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٥٠٤٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

وفي معناهُ رُوي الحديث: «رُفع عن أُمَّتي الخطأُ والنِّسيانُ وما استكرِهوا عليه»[1]، وإن لم يصح سنداً؛ فمعناه متَّفق على صحَّته.

---

(1) أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٢ / ٥٧٣)، وأبو نعيم في «تاريخ أصبهان» (١ / ٩٠ - ٩١) من طريق جعفر بن جسر عن أبيه عن الحسن عن أبي بكرة مرفوعاً: «رفع الله عز وجل عن هٰذه الأمة الخطأ والنسيان والأمر يكرّهون عليه»، وإسناده ضعيف، فيه جعفر بن جسر في حفظه اضطراب شديد، كان يذهب إلى القدر، وحدّث بمناكير، وأبوه مضعّف. انظر: «الميزان» (١ / ٤٠٣ - ٤٠٤).

وأخرجه الفضل بن جعفر التميمي المعروف بـ «أخي عاصم» في «فوائده» - كما في «التلخيص الحبير» (١ / ٢٨٣) - من حديث ابن عباس: «رفع الله عن أمتي . . .»، وعزاه بلفظ المصنِّف السيوطيُّ في «الجامع الصغير» (٢ / ١٦) إلى الطبراني من حديث ثوبان، وهو خطأ، ولفظ الطبراني في «الكبير» (٢ / ٩٤ / رقم ١٤٣٠): «إنَّ الله تجاوز عن أُمَّتي الخطأ . . .»، وتابع السيوطيَّ على هٰذا الوهم: المناويُّ في «الفيض» (٤ / ٣٥)، .وأقر السيوطيَّ شيخُنا الألباني في «صحيح الجامع» (رقم ٣٥١٥)، ولٰكنه نبه في «الإرواء» (رقم ٨٢) أنه منكر بلفظ: «رفع عن أمتي . . .».

وأخرجه ابن ماجه في «السنن» (كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، ١ / ٦٥٩ / رقم ٢٠٤٥) من طريق الأوزاعي عن عطاء عن ابن عباس رفعه بلفظ: «إن الله تجاوز لي عن أمتي . . .».

وأخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣ / ٩٥)، والدارقطني في «سننه» (٤ / ١٧٠ - ١٧١)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٩٨)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٥٦)، وابن حبان في «صحيحه» (رقم ٢٠٤٥)، وابن حزم في «الإحكام» (٥ / ١٤٩) من طريق الأوزاعي عن عطاء عن عبيد بن عمير عن ابن عباس مرفوعاً.

وهٰذا إسناد صحيح، وقد أعلّه أحمد في «العلل» (١ / ٢٢٧) بالنُّكرة، وأبو حاتم في «العلل» (١ / ٤٣١) بالانقطاع؛ فقال: «لم يسمع الأوزاعي هٰذا الحديث من عطاء»!! ورجح شيخنا الألباني في «الإرواء» (رقم ٨٢) صحة هٰذا الطريق، وعلى كلٍّ الحديث له شواهد عديدة، ولحديث ابن عباس طرق كثيرة يصل معها إلى درجة الصحة، وحسنه النووي في «أربعينه» (رقم =

وفي الحديث أيضاً: «رُفع القلم عن ثلاث»[1]؛ فذكر «الصبيّ حتّى يحتلم، والمغمى عليه حتّى يُفيق»؛ فجميع هٰؤلاء لا قصدَ لهم، وهي العلّةُ في رفع أحكام التكليف عنهم.

والثالث: الإجماعُ على أنَّ تكليفَ ما لا يُطاق غيرُ واقع في الشريعة، وتكليفُ من لا قَصْدَ له تكليفُ ما لا يطاق[2].

فإن قيل: هٰذا في الطَّلب، وأمّا المباح؛ فلا تكليف فيه، قيل: متى صحَّ [تعلُّق التخْيير؛ صحّ][3] تعلُّق الطلب، وذٰلك يستلزم قَصدَ المخيَّر، وقد فرضناه غير قاصد، هٰذا خُلْف.

ولا يُعترض هٰذا بتعلُّق الغرامات والزكاة بالأطفال والمجانين وغير ذٰلك؛ لأنَّ هٰذا من قَبيل خطاب الوضع، وكلامُنا في خطاب التكليف، ولا

= ٣٩)، ولأحمد الغماري جزء بعنوان: «شهود العيان بثبوت حديث رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، وصححه ابن حبان والضياء المقدسي والذهبي والسخاوي في «المقاصد» (ص ٢٢٩) وجماعة.

(١) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق، ٤ / ٥٥٨ / رقم ٤٣٩٨)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، ٦ / ١٥٦)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، ١ / ٦٥٧ / رقم ٢٠٤١)، وأحمد في «المسند» (٦ / ١٠٠ - ١٠١، ١٤٤)، وإسحاق بن راهويه في «المسند» (رقم ١٧١٣)، والدارمي في «السنن» (٢ / ١٧١)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ١٤٨)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ١٤٩٦ - موارد)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٥٩)، وأبو الشيخ في «طبقات المحدثين» (رقم ١٠٠٣) من طريق حماد بن سلمة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة، وإسناده صحيح.

وفي الباب عن علي وابن عباس وأبي هريرة وأنس وأبي قتادة رضي الله عنهم، ولا يتّسع المقام للتفصيل.

(٢) انظر في هٰذا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١ / ٣٤٤-٣٤٨ و٢٢ / ١٠٠-١٠٢).

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

بالسَّكران[1]؛ لقوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣]؛ فإنَّه قد أُجيب عنه في أصول الفقه[2]، ولأنَّه في عُقوده وبيوعه محجورٌ عليه لحقِّ نفسه كما حُجر على الصبي والمجنون، وفي سواهما[3] لمَّا أَدخل السُّكْرَ على نفسه؛ كان كالقاصد لرفع الأحكام التكليفيّة؛ فعومل بنَقيض المقصود، أو لأنَّ الشُّربَ سببٌ لمفاسدَ كثيرة، فصار استعماله[4] له تسبُّباً في تلك المفاسد، فيؤاخذه الشرع بها وإن لم يقصدها، كما وقعت مؤاخذةُ أحدِ ابْنَي آدم بكل نفسٍ تُقتل ظلماً، وكما يؤاخذ الزاني بمقتضى المفسدة في اختلاط الأنساب وإن لم يقع منه غير الإيلاج المحرَّم، ونظائر ذٰلك كثيرة؛ فالأصل صحيح، والاعتراض عليه غيرُ وارد.

---

(١) السكران المنتشي وهو من لا يزال حاضر الذهن بحيث يتصور معنى الخطاب يجري في التكليف على حكم العقلاء بإجماع، أما الطافح الذي اختل شعوره وأخذ يقذف بالهذيان؛ فلا ينفذ عليه ما يصدر عنه من إقرار وعقود ومعاملات، ولٰكن يخاطب بعد الإفاقة بقضاء ما أدركه من الواجبات؛ كالصوم، والصلاة، ويؤاخذ بما يقترفه من الجناية على الأنفس أو الأموال، واختلف الأئمة في حكم طلاقه؛ فنفذه عليه قوم، وعده آخرون لاغية، قال ابن رشد في «بداية المجتهد»: «وثبت عن عثمان رضي الله عنه أنه كان لا يرى طلاق السكران، وزعم بعض أهل العلم أنه لا مخالف لعثمان في ذٰلك من الصحابة»، وقال ابن القيم في «إعلام الموقعين» الثابت عن الصحابة الذي لا يعلم فيه خلاف بينهم؛ أن السكران لا يقع طلاقه. (خ).

(٢) الجواب: إن النهي عائد إلى السكر عند إرادة الصلاة كما يقال لمن أراد التهجد: لا تتهجد وأنت شبعان، والمراد: لا تملأ بطنك بالطعام إن كنت تريد التهجد حتى تنهض إليه بنشاط وتقبل عليه بصفاء نفس وارتياح، والنهي على هٰذا الوجه يقتضي أن لا يتناولوا الخمر حيث يعلموا أن أثرها من السكر يستغرق وقت الصلاة. (خ).

(٣) في (ط): «وفيما سواها».

(٤) فقد استعمله وهو عاقل يعلم أنه يجر إلى مفاسد كثيرة وإن لم يقصد حصولها فيؤاخذ بها، والزاني ما شُدِّدت عليه العقوبة بالجلد والقتل إلا للمآلات التي قد تُسبَّب عن فعله، وهو يعرف هٰذا التسبب وإن لم يقصده من الفعل، ولا خطر بباله حينه، وسيأتي في المسألة الثامنة من السبب؛ أن إيقاع المسبب بمنزله إيقاع السبب، قصد ذٰلك المسبَّب أو لا. (د).

المسألة السابعة

المنـدوبُ إذا اعتبرتَه اعتباراً أعمّ[١] من الاعتبار المتقدّم؛ وجدتَه خادماً للواجب لأنّـه إمّـا مقدّمة له، [أو تكميل له][٢]، أو تذكار به، كان من جنس الواجب أوْ لا.

فالذي من جنسه؛ كنوافل الصلوات مع فرائضها، ونوافل الصيام والصدقة والحجّ، وغير ذٰلك مع فرائضها.

والـذي من غير جنسه؛ كطهارة الخَبَث في الجسد والثوب والمصلّى، والسـواك، وأخـذ الـزينـة، وغير ذٰلك مع الصلاة، وكتعجيل الإفطار، وتأخير السحور، وكفّ اللسان عما لا يعني مع الصيام، وما أشبه ذٰلك.

فإذا كان كذٰلك؛ فهو لاحقٌ بقسم الواجب بالكلّ، وقلّما يشذّ عنه مندوب يكون مندوباً بالكلّ والجزء، ويحتمل هٰذا المعنى تقريراً، ولٰكن ما تقدم مُغْنٍ[٣] عنه بحول الله.

---

(١) يريد في هٰذه المقدمة أن يتوسع في أن المندوب بالجزء يكون واجباً بالكل؛ فيجعله شاملًا لغير السنن المؤكدة ورواتب النوافل التي اقتصر عليها في الفصل الأوّل من المسألة الثانية، ويقول: إنه قلما يشذ مندوب عن ذٰلك. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(م) و(خ).

(٣) مدار الدليل فيما تقدم أن تركها جملة واحدة يجرح التارك لها، وأيضاً؛ فإنه مؤثر في أوضاع الدين، فهل هٰذا وذاك يجري هنا في المندوبات التي لا كراهة في تركها وليست كالسنن التي بنى عليها القاعدة السابقة؟ فإذا كان لا كراهة في تركها؛ فكيف يُجرح التارك لها؟ وكيف تُؤثر على أوضاع الدين؟ فالموضع يحتاج إلى فضل نظر في ذاته وفي دعوى أن ما تقدم يُغني[*] هنا. (د).

(*) في المطبوع: «يعني» بالعين المهملة.

فصل

المكـروهُ إذا اعتبرته كذٰلك مع الممنوع؛ كان كالمندوب مع الواجب، وبعضُ الـواجبـات منه ما يكون مقصوداً، وهو أعظمها، ومنه ما يكون وسيلةً وخادماً للمقصود[1]؛ كطهارة الحَدَث، وسَتْر العورة، واستقبال القبلة، والأذان للتعريف بالأوقات وإظهار شعائر الإسلام مع الصلاة، فمن حيث كان وسيلةً حُكمهُ مع المقصود حكمُ المندوب مع الواجب يكون وجوبُه بالجُزء دون[2] وجوبه بالكُلِّ، وكذٰلك بعض الممنوعات منه ما يكون مقصوداً، ومنه ما يكون وسيلةً له؛ كالواجب حرفاً بحرف؛ فتأمَّل ذٰلك.

المسألة الثامنة

ما حدَّ له الشارع وقتاً محدوداً من الواجبات أو المندوبات؛ فإيقاعه في وقته لا تقصيرَ فيه شرعاً، ولا عَتْبَ، ولا ذمّ، وإنما العَتْبُ والذّمّ في إخراجه عن وقته، سواء علينا أكان وقته مضيَّقاً أو موسَّعاً[3]؛ لأمرين:

أحـدهما: أنَّ حدَّ الوقت؛ إمّا أنْ يكون لمعنىً قصدَه الشَّارعُ، أو لغير معنى، وباطلٌ أن يكون لغير معنى؛ فلم يبق إلاّ أن يكون لمعنى، وذٰلك المعنى

---

(١) في (م): «المقصود».

(٢) أي: فلا يتأكد الوجوب فيه تأكده في المقصود، وينبني عليه أنَّ إثم تركه والثواب على فعله لا يساوي الواجب المقصود. (د).

(٣) بنى المسـألـة على مذهب الجمهـور في الموسع، وهو أن هناك وقتاً موسَّعاً لبعض المطلوبات لو أوقعها المكلف في أي جزء منه لا إثم فيه، ويريد هنا أن يقول: بل ولا تقصير ولا عتب أيضاً، والأفضلية في السبق أول الوقت شيء آخر لا يلزم منه أن يكون إيقاعه آخر الوقت تقصيراً موجباً للعتاب. (د).

قلت: وانظر في تحقيق المسألة «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٩ / ٢٩٩ ـ ٣٠٢).

هو أن يُوقَع الفعل فيه، فإذا وقع فيه؛ فذٰلك مقصودُ الشَّارعِ من ذٰلك التَّوقيت، وهو يقتضي ـ قطعاً ـ موافقةَ الأمرِ في ذٰلك الفعلِ الواقعَ فيه، فلو كان فيه عَتَبٌ أو ذمٌّ؛ للزم أنْ يكون لمخالفةِ قَصْدِ الشارع في إيقاعه في ذٰلك الوقت الذي وقع فيه العَتْبُ بسببه، وقد فرضناه مُوافقاً، هٰذا خُلْف.

والثاني: أنَّه لو كان كذٰلك؛ للزم أنْ يكون الجُزءُ من الوقت الذي وقع فيه العَتْبُ، ليس من الوقت المعيَّن؛ لأنَّا قد فرضنا الوقتَ المعيَّن مخيّراً في أجزائه إن كان موسّعاً، والعُتْبُ مع التخيير متنافيان؛ فلا بدّ أنْ يكون خارجاً عنه، وقد فرضناه جزءاً من أجزائه، هٰذا خُلْفٌ محال، وظهورُ هٰذا المعنى غيرُ محتاج إلى دليل.

فإن قيل: قد ثبت أصلُ طلبِ المُسارعة إلى الخيرات والمسابقةِ إليها، وهو أصلٌ قطعيّ، وذٰلك لا يختصّ ببعض الأوقات دون بعض، ولا ببعضِ الأحوال دون بعض، وإذا[1] كان السَّبْقُ إلى الخيراتْ مطلوباً بلا بُدّ؛ فالمقصّر عنه معدودٌ في المقصّرين والمفرِّطين، ولا شكّ أنّ من كان هٰكذا؛ فالعَتَبُ[2] لاحقٌ به في تفريطه وتقصيره؛ فكيف يقال لا عُتْبَ عليه؟

ويدلّ على تحقيق هٰذا ما رُوي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه؛ أنَّه لمّا سمع قولَ النبيِّ ﷺ: «أولُ الوقت رضوانُ الله، وآخرهُ عفو الله»[3]؛ قال:

---

(١) في (د): «إذا» بدون واو، وفي الأصل و(خ): «وإن».

(٢) تحرفت في (د): «فالمتعب» بتقديم المثناة.

(٣) أخرجه الدارقطني في «السنن» (١ / ٢٤٩)، ومن طريقه أحمد عيسى المقدسي في «فضائل جرير» (٢ / ق ٢٣٨ / ب)، وابن الجوزي في «التحقيق» (١ / ٦٤٧ ـ مع التنقيح) عن جرير بن عبدالله بسندٍ واهٍ بمرة، فيه عبيد بن القاسم، متروك، كذبه ابن معين واتهمه أبو داود بالوضع.

وأخرجه الترمذي في «الجامع» (رقم ٢٧٢)، والدارقطني في «السنن» (١ / ٢٤٩)، وابن =

رضوانُ الله أحبُّ إلينا من عفوه؛ فإنَّ رضوانه للمحسنين، وعفوه عن المقصِّرين.

وفي مذهب مالكٍ ما يدلّ على هٰذا أيضاً؛ فقد قال في المسافرين يُقدِّمون

= عدي في «الكامل» (٧ / ٢٦٠٦)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ١٨٩)، والبيهقي في «الكبرى» (١ / ٤٣٥)، وابن الجوزي في «الواهيات» (١ / ٣٨٨) من طريق يعقوب بن الوليد، عن عبدالله ابن عمر، عن نافع، عن ابن عمر مرفوعاً. . . فذكره، قال ابن حبان في «المجروحين» (٣ / ١٣٨): «ما رواه إلا يعقوب بن الوليد المدني».

قلت: وهو متهم بالكذب، قال أحمد: «كان من الكذابين الكبار»، وقال الحاكم: «يعقوب ابن الوليد هٰذا شيخٌ من أهل المدينة، سكن بغداد، وليس من شرط هٰذا الكتاب؛ إلا أنه شاهد».

قلت: لا يفرح به؛ فالشاهد كالعاضد؛ فما فائدته إذا لم تكن فيه قوة؟! وهٰذا ساقط ولذا تعقبه الذهبي بقوله: «يعقوب كذاب»، وقال ابن عدي: «هٰذا الحديث بهٰذا الإسناد باطل».

وله شاهدٌ من حديث أنس رضي الله عنه أخرجه ابن عدي في «الكامل» (٢ / ٥٠٩)، وعنه ابن الجوزي في «الواهيات» (١ / ٣٨٨) من طريق بقية بن الوليد عن عبدالله مولى عثمان بن عفان حدثني عبدالعزيز حدثني محمد بن سيرين عن أنس بن مالك؛ فذكره مرفوعاً. قال ابن عدي: «وهٰذا بهٰذا الإسناد لا يرويه غير بقية، وهو من الأحاديث التي يحدث بها بقية عن المجهولين؛ لأن عبدالله مولى عثمان، وعبد العزيز الذي ذكر في هٰذا الإسناد لا يعرفان. . .»، وتبعه ابن الجوزي.

وآخر من حديث أبي محذورة رضي الله عنه أخرجه ابن عدي (١ / ٢٥٥) من طريق إبراهيم ابن زكريا ثنا إبراهيم بن أبي محذورة مؤذن مسجد مكة؛ قال: حدثني أبي، عن جدي مرفوعاً. . . فذكره. قال ابن عدي: «وهٰذا الحديث بهٰذا الإسناد يرويه إبراهيم بن زكريا».

قلت: وإبراهيم كان يحدث عن الثقات بالبواطيل كما قال ابن عدي، قال ابن حبان: «يأتي عن الثقات بما لا يشبه حديث الأثبات، إن لم يكن بالمتعمد؛ فهو المدلس عن الكذابين. . .».

وبالجملة؛ فالحديث ضعيف جدّاً، بل قال أبو حاتم: «موضوع»؛ كما في «نصب الراية» (١ / ١٢٧).

وذكر الزيلعي في «نصب الراية» (١ / ٢٤٣) أن الإمام أحمد سئل عن هٰذا الحديث؛ فقال: «من روى هٰذا؟ ليس هٰذا يثبت».

وقد ضعفه جماعة، وورد نحوه في أحاديث فيها مقال، انظر: «تنقيح التحقيق» (١ / ٦٤٦ وما بعدها)، و«الإرواء» (رقم ٢٥٩)، وسيأتي تضعيف المصنف له (ص ٢٤٦).

الرجلَ لسنِّه يصلي[1] بهم فيُسْفِرُ بصلاة الصُّبح، قال: «يُصلِّي الرَّجلُ وحده في أوَّل الوقت، أحبُّ إليَّ من أن يُصلِّي بعد الإسفار في جماعة»؛ فقدّم كما ترى حكم المسابقة، ولم يعتبر الجماعة التي هي سُنَّة يُعَدُّ من تركها مقصِّراً؛ فأولى أن يُعَدَّ من ترك المسابقة مقصِّراً.

وجاء عنه أيضاً فيمن أفطر في رمضان لسفرٍ أو مرض، ثم قدِم أو صح في غير شعبانَ من شهور القضاء، فلم يصمه حتى مات؛ فعليه الإطعام، وجعله مفرِّطاً، كمن صحَّ أو قدم في شعبان؛ فلم يصمه حتى دخل رمضانُ الثاني، مع أن القضاء ليس على الفور عنده.

قال اللخميّ: جعله مُترقَّباً[2] ليس على الفور ولا على التراخي، فإن قضى في شعبان مع القدرة عليه قبل شعبان؛ فلا إطعام لأنه غيرُ مفرّط، وإن مات قبل شعبان؛ فمفرِّط وعليه الإطعام، نحو قول الشافعيّة في الحج: إنه على التراخي، فإن مات قبل الأداء[3]؛ كان آثماً، فهٰذا أيضاً ـ رأي الشافعية ـ مضادٌ لمقتضى الأصل المذكور.

فأنت ترى أوقاتاً معيَّنة شرعاً؛ إما بالنص[4]، وإما بالاجتهاد[5]، ثم صار من قصَّر عن المسابقة فيها ملوماً معاتباً، بل آثماً في بعضها، وذٰلك مُضَادٌّ لما

(١) ليس المراد أنه يطوّل بهم حتى يسفر، بل المراد أنه يبتدىء الصلاة بعد الأسفار وحينئذ يتم الدليل. (د).

(٢) بل لعله مترتباً؛ أي أنه لم يعامل معاملة الفور الصرف، ولا التراخي الصرف، بل حالة بين الحالتين؛ فلذا كان الحكم متردِّداً بين الأمرين كما شرحه بقوله: «فإن قضى إلخ». (د).

(٣) في الأصل: «التراخي».

(٤) كما في الحديث السابق: «أول الوقت» إلخ. (د).

(٥) كما في المسائل التي نسبها لمالك والشافعي في الصلاة والصوم والحج؛ فأوقاتها معينة بالاجتهاد. (د).

تقدَّم.

فالجواب: أنَّ أصلَ المسابقة إلى الخيرات لا يُنكَر، غير أنَّ ما عُيِّن له وقت معيَّنٌ من الزمان؛ هل يُقال: إن إيقاعه في وقته المعيَّن له مسابقة؛ فكيف الأصلُ المذكورُ شاملاً له، أم يقال: ليس شاملاً له؟

والأول هو الجاري على مقتضى الدليل[1]؛ فيكون قوله عليه السلام حين سئل عن أفضل الأعمال؛ فقال: «الصلاة لأوَّل وقتها»[2] يريد به وقت الاختيار مطلقاً، ويُشير إليه أنه عليه السلام حين علَّم الأعرابيَّ الأوقات صلَّى في أوائل الأوقات وأواخرها، وحدَّ ذٰلك حدّاً لا يُتجاوز، ولم يُنبِّه فيه على تقصير، وإنما نبَّه على التقصير والتفريط بالنسبة إلى ما بعد ذٰلك من أوقات الضَّروريات[3]، إذا صلى فيها مَنْ لا ضرورة له؛ إذ قال: «تلك صلاة المنافقين»[4] الحديث؛

---

(١) أي: المتقدم أول المسألة. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها، ٢ / ٩ / رقم ٥٢٧)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، ١ / ٨٩ / رقم ٨٥) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٣) تقسيم الأوقات إلى اختيارية وضرورية يقول به أكثر علماء الأمصار، وإنما اختلفوا في تحديدها وفي الصلوات التي يكون لها وقتان اختياري وضروري، وفي أهل العذر الذين يختصون بأوقات الضروريات، ونفى أهل الظاهر أن تكون الأوقات منقسمة إلى اختياري وضروري، وأسباب الخلاف بين الفريقين مفصلة في كتب الخلاف. (خ).

(٤) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب التبكير بالعصر، ١ / ٤٣٤ / رقم ٦٢٢)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب وقت صلاة العصر، ١ / ١١٢ - ١١٣ / رقم ٤١٣)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الصلاة، باب ما جاء في تعجيل العصر، ١ / ٣٠١ / رقم ١٦٠)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب المواقيت، باب التشديد في تأخير العصر، ١ / ٢٥٤)، وأحمد في «المسند» (٣ / ١٠٢ - ١٠٣، ٢٤٧) عن أنس بن مالك رضي الله =

فبيَّن أنَّ وقتَ التفريط هو الوقتُ الذي تكون الشمسُ فيه بين قَرْنَي الشيطان.

فإنما ينبغي أنْ يخرج عن وصف المسابقة والمسارعة مَنْ خرج عن الإيقاع في ذٰلك الوقت المحدد، وعند ذٰلك يُسمَّى مُفرِّطاً، ومقصِّراً، وآثماً أيضاً عند بعض الناس، وكذٰلك الواجبات الفورية.

وأما المقيَّدةُ بوقتِ العُمر، فإنَّها لمَّا قُيِّد آخرها بأمر مجهول؛ كان ذٰلك علامةً على طلَب المبادرة والمسابقة[1] في أوَّل أزمنة الإمكان، فإن العاقبةَ مغيَّبةٌ، فإذا عاش المكلَّفُ ما في مثله يؤدِّي ذٰلك المطلوب، فلم يفعل ـ مع سقوط الأعذار ـ؛ عُدَّ ولا بدَّ مفرِّطاً، وأثَّمهُ الشافعيُّ لأنَّ المبادرة هي المطلوب، لا أنه ـ على التحقيق ـ مخيَّرٌ بين أوَّلِ الوقت وآخره؛ فإنَّ آخره غيرُ معلوم، وإنما المعلوم منه ما في اليد الآن، فليست هٰذه المسألة من أصلنا المذكور؛ فلا تعودُ عليه بنَقْض[2].

وأيضاً؛ فلا يُنكر استحبابُ المسابقة بالنسبة إلى الوقت المعيَّن، لٰكن بحيث لا يُعدَّ المؤخِّرُ عن أوَّل الوقت الموسَّع مقصِّراً، وإلا لم يكن الوقت على حُكْم التوسعة، وهٰذا كما في الواجب المخيَّر في خِصال الكفَّارة؛ فإنَّ للمكلَّف الاختيارَ في الأشياء المخيَّر فيها، وإنْ كان الأجرُ فيها يتفاوتُ؛ فيكون بعضُها أكثرُ أجراً من بعض، كما يقول بذٰلك [مالك] في الإطعام في كَفَّارة رمضانَ، مع وجود التَّخْيير في الحديث، وقول مالكٍ به، وكذٰلك العِتْقُ في كفَّارة الظِّهار، أو القتل، أو غيرهما، هو مخيَّر في أيِّ الرِّقاب شاء، مع أنَّ الأفضلَ أعْلاها ثمناً،

= عنه، ولفظه: «تلك صلاة المنافق، يجلس يرقُبُ الشمس، حتى إذا كانت بين قرني الشيطان؛ قام فنقرها أربعاً، لا يذكر الله فيها إلا قليلاً».

(١) في الأصل: «المبالغة».

(٢) في (م): «بنقص» بالضاد المهملة.

وأَنْفَسُها عند أهلها، ولا يخرج بذلك التخييرُ عن بابه، ولا يُعَدُّ مختارُ غيرِ الأعلى مقصِّراً ولا مفرِّطاً، وكذلك مختارُ الكِسْوَة أو الإطعام في كَفَّارة اليمين، وما أشبه ذلك من المطْلقات التي ليس للشارع قصدٌ في تعيين بعض أفرادها، مع حصول الفَضْلِ في الأعلى منها، وكما أنَّ الحجَّ ماشياً أفضلُ، ولا يُعَدُّ الحاجُّ راكباً مفرِّطاً ولا مقصِّراً، وكثرةُ الخُطا إلى المساجد أفضلُ من قلَّتها، ولا يعدُّ من كان جارَ المسجد بقلَّة[1] خطاه له مقصِّراً، بل المقصِّرُ هو الذي قصَّرَ عما حُدَّ له، وخرج عن مُقتضى الأمر المتوجِّه إليه، وليس في مسألتنا ذلك.

وأما حديثُ أبي بكرٍ رضي الله عنه؛ فلم يصح، وإن فرضنا صحَّته؛ فهو معارَضٌ بالأصل القطعيّ، وإن سلم؛ فمحمولٌ على التأخير[2] عن جميع الوقت المختار، وإنْ سلم؛ فأطلق لفظ التقصير على ترك الأولى من المسارعة إلى تضعيف الأجور، لا أنَّ المؤخِّر مخالفٌ لمقتضى الأمر.

وأما مسائلُ مالكٍ؛ فلعلَّ استحبابَه لتقديم الصلاة، وترك الجماعة، مراعاةٌ للقول بأنَّ للصبح وقتُ ضرورةٍ، وكان الإمام قد أُخِّر إليه، وما ذُكر في إطعام التفريط في قضاء رمضان، بناءٌ على القول بالفور في القضاء؛ فلا يتعيَّن فيها ما ذُكر في السؤال؛ فلا اعتراض بذلك، وبالله التوفيق.

المسألة التَّاسعة

الحقوقُ الواجبةُ على المكلَّف على ضَرْبَين ـ كانت من حقوق الله؛ كالصلاة، والصيام، والحجّ، أو من حقوق الآدميِّين؛ كالديون، والنفقات، والنصيحة، وإصلاح ذات البين، وما أشبه ذلك ـ:

أحدهما: حقوقٌ محدودة شرعاً.

---

(١) في الأصل: «فَقَلَّتْ».

(٢) في (ط): «على التقصير».

والآخر: حقوقٌ غيرُ محدودة.

فأما المحدودة المقدَّرة؛ فلازمة لذمَّة المكلَّف[1]، مترتبةٌ عليه دَيْناً، حتى يخرج عنها؛ كأثمان المشترَيات، وقِيمَ المُتْلَفات، ومقادير الزَّكَوات، وفرائض الصلوات، وما أشبه ذٰلك؛ فلا إشكال في أنَّ مثل هٰذا مترتِّبٌ في ذمته، دَيْناً عليه.

والدليل على ذٰلك التحديد والتقدير؛ فإنهُ مشعرٌ بالقصد إلى أداء ذٰلك المعيَّن، فإذا لم يُؤدِّه؛ فالخطاب باقٍ عليه، ولا يَسقط عنه إلا بدليل[2].

وأما غيرُ المحدودة؛ فلازمة له، وهو مطلوبٌ بها، غيرَ أنها لا تترتَّبُ في ذمَّته؛ لأمور:

أحدها: أنها لو ترتَّبت في ذمته؛ لكانت محدودةً معلومة؛ إذ المجهول لا يترتَّبُ في الذمَّة ولا يُعقل نسبتهُ إليها، فلا يصح أنْ يترتَّب دَيْناً، وبهٰذا استدللنا على عدم الترتُّب؛ لأن هٰذه الحقوق مجهولةُ المقدار، والتكليف بأداء ما[3] لا يُعرف له مقدارٌ تكليفٌ بمتعذّر الوقوع، وهو ممتنعٌ سمعاً.

ومثاله: الصدقاتُ المطْلَقة، وسدُّ الخَلَّات، ودفعُ حاجاتِ المحتاجين، وإغـاثـةُ المَلْهوفين، وإنقاذُ الغرقَى، والجهادُ، والأمرُ بالمعروف، والنهيُ عن المنكر، ويدخل تحته سائرُ فروضِ الكفايات.

(١) الذمة كون الإنسان قابلاً للزوم الحقوق والتزامها شرعاً، وهٰذا المعنى إنما يتحقق في البالغ الرشيد؛ فإن قلنا: إن للصبي ذمة أيضاً كما يراه بعض الفقهاء؛ اقتصرنا في تعريفها على كون الإنسان قابلاً للزوم الحقوق، فيتناول التعريف الصبي لأنه وإن كان لا يقبل التزام الحقوق من نحو البيع والهبة والحمالة؛ يقبل لزوم بعضها كأرش الجنايات وقيم المتلفات. (خ).

قلت: الأرش هو بدل الدم أو بدل الجناية مقابل بآدمية المقطوع أو المقتول، لا بماليته، قاله الكفوي في «الكليات» (ص ٧٨).

(٢) كإبرام الدائن للمدين. (د).

(٣) تحرفت في (د): «بأداءنا» بالنون بدل الميم.

فإذا قال الشارعُ: ﴿وَأَطْعِمُواْ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ﴾ [الحج: ٣٦]، أو قال: «اكسوا العاري»[1]، أو: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٥]؛ فمعنى ذٰلك طلبُ رفع الحاجة في كلِّ واقعةٍ بحسبها، من غير تعيين مقدار، فإذا تعيَّنت حاجةٌ؛ تَبيَّن مقدارُ ما يُحتاجُ إليه فيها، بالنظر لا بالنصّ، فإذا تعيَّن جائعٌ؛ فهو مأمورٌ بإطعامه وسد خَلَّته، بمقتضى ذٰلك الإطلاق، فإنْ أطعمه ما لا يَرفع عنه الجوعَ؛ فالطَّلَبُ باقٍ عليه ما لم يفعل من ذٰلك ما هو كافٍ ورافعٌ للحاجة التي من أجلها أُمر ابتداء، والذي هو كافٍ يختلفُ باختلاف الساعات والحالات في ذٰلك المعيَّن، فقد يكون في الوقت غيرَ مُفْرِط الجوع، فيحتاجُ إلى مقدارٍ من الطَّعام، فإذا تركه حتى أفْرط عليه؛ احتاج إلى أكثرَ منه، وقد يُطعمه آخرُ فيرتفع عنه الطَّلَبُ رأساً، [وقد يُطعمه آخرُ ما لا يكفيه، فيُطلبُ هٰذا بأقلَّ مما كان مطلوباً به][2].

فإذا كان المكلَّفُ به يختلف باختلاف الأحوال والأزمان؛ لم يستقرَّ للترتيب في الذمة أمرٌ معلوم يُطلب ألبتة، وهٰذا معنى كونه مجهولاً؛ فلا يكون معلوماً إلا في الوقت الحاضر بحسب النظر، لا بمقتضى النَّص، فإذا زال الوقتُ الحاضر؛ صار في الثاني مكلَّفاً بشيء آخر لا بالأول، أو سَقَط[3] عنه التكليفُ إذا فُرض ارتفاعُ الحاجة العارضة.

والثاني: أنه لو ترتَّب في ذمته أمرٌ؛ لخرج إلى ما لا يُعقل لأنه في كل وقتٍ

---

(١) لم أظفر به بهٰذا اللفظ، وله شواهد كثيرة تؤيِّد معناه، وأقرب الألفاظ له ما أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٨ / ٤٣٨ / رقم ١٧٩٣٣) ضمن حديث طويل مرسل، فيه: «واكسوهم ولا تُعروهم».

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٣) أي: فيكيف يتأتَّى الاستقرارُ في الذمة والأمر يختلف باختلاف الحال والزمان بين سقوط المكلف به رأساً، وبين تغير المكلف به قلة وكثرة. (د).

من أوقاتِ حاجةِ المحتاج مكلَّفٌ بسدِّها، فإذا مضى وقت يَسَعُ سدَّها بمقدارٍ معلوم مثلاً، ثم لم يفعل؛ فترتَّب في ذمَّته، ثم جاء زمانٌ ثانٍ وهو على حاله أو أشد، فأما أنْ يقال: إنه مكلفٌ أيضاً بسدِّها أو لا، والثاني باطل؛ إذ ليس هٰذا الثـاني بأَوْلى[1] بالسُّقوط من الأَول؛ لأنه إنما كُلِّف لأَجْل سَدِّ الخَلَّة، فيرتفع التكليفُ والخَلَّةُ باقيةٌ، هٰذا محال؛ فلا بدَّ أنْ يترتَّب في الذمة ثانياً مقدارُ ما تُسدُّ به الحاجةُ ذٰلك الوقت، وحينئذ يترتَّبُ في ذمته في حقٍّ واحدٍ، قِيَمٌ كثيرةٌ بعدد الأَزمان الماضية، وهٰذا غيرُ معقولٍ في الشرع.

والثالث: أنَّ هٰذا[2] يكونُ عَيْناً أو كفاية، وعلى كلِّ تقدير يلزمُ ـ إذا لم يقم به أحد ـ أنْ يترتَّب؛ إما في ذمة واحدٍ غيرِ معيَّن، وهو باطلٌ لا يُعقل، وإما في ذِمَمِ جميع الخَلْق مُقَسَّطاً؛ فكذٰلك للجهل بمقدار ذٰلك القِسْط لكلٍّ واحد، أو غيرَ مقسَّطٍ؛ فيلزم فيما قيمته درهمٌ أنْ يترتَّبَ في ذمم مئة ألف رجل مئة ألف درهم، وهو باطل كما تقدم[3].

والرابع: لو ترتَّب في ذمته لكان عَبَثاً، ولا عَبَثَ في التَّشريع، فإنَّه إذا كان المقصودُ دفعَ الحاجة؛ فعمران الذمَّة ينافي هٰذا المقصد؛ إذ المقصودُ إزالةُ هٰذا العـارض[4] لا غُرْمُ قيمةِ العارض، فإذا كان الحكم بشغلِ الذمَّة منافياً لسبب الوجوب؛ كان عَبَثاً غيرَ صحيح.

لا يقـال: إنَّه لازم في الزكاة المفروضة وأشباهها؛ إذ المقصود بها سدُّ

(١) لو قال: ليس بأضعف سببية في التكليف من الأول؛ لكان أوضح. (د).

(٢) في (م) و(خ) و (ط) زيادة: «الواجب؛ إما أن».

(٣) في قوله: «فهٰذا غير معقول في الشرع». (د).

(٤) أي: العارض(*) الوقتي ولا فائدة تعود على إزالته من شغل ذمة الغير به. (د).

(*) في المطبوع: «المعارض»!!

الخلّات، وهي تترتّب في الذمّة.

لأنّا نقول: نُسلِّم أنَّ المقصودَ ما ذكرتَ، ولٰكن الحاجةَ التي تُسَدُّ بالزكاة غيرُ متعينة[1] على الجملة، ألَا ترى أنَّها تؤدي اتفاقاً وإن لم تظهر عينُ الحاجة؟ فصارت كالحقوق الثابتة بمعاوضةٍ أو هبةٍ؛ فللشرع قصدٌ في تضمين المثل أو القيمة فيها، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنَّ الحاجةَ فيه متعيِّنة فلا بد من إزالتها، ولـذٰلـك لا يتعيَّن لها مالُ زكاةٍ من غيره بل بأيِّ مال ارتفعت حصل المطلوب فالمال غيرُ مطلوبٍ لنفسه فيها، فلو ارتفع العارضُ بغير شيءٍ؛ لسقط الوجوب، والزكاة ونحوها لا بدّ من بَذْلها، وإن كان محلُّها غيرَ مُضْطَرٍّ إليها في الوقت، ولذٰلك عُيِّنت، وعلى هٰذا الترتيب في بذل المال للحاجة يجري حُكم سائرِ أنواع هٰذا القسم.

فإن قيل: لو كان الجهلُ مانعاً من الترتُّب في الذمةّ؛ لكان مانعاً من أصل التكليف أيضاً، لأنّ العلم بالمكلَّف به شرطٌ في التكليف؛ إذ التكليف بالمجهول تكليفٌ بما لا يُطاق، فلو قيل لأحدٍ: أنفق مقداراً لا تعرفه، أو صلّ صلواتٍ لا تدري كم هي، أو انصح من لا تَدْرِيه ولا تُميزه، وما أشبه ذٰلك؛ لكان تكليفاً بما لا يُطاق؛ إذ لا يمكن العلم بالمكلَّف به أبداً إلَّا بوَحْي، وإذا عُلم بالوحي؛ صار معلوماً لا مجهولاً، والتكليف بالمعلوم صحيح، هٰذا خلف.

فالجواب: أنَّ الجهلَ المانعَ من أصل التكليف هو المتعلّق بمعيَّنٍ عند الشارع؛ كما لو قال: اعْتِقْ رقبةً، وهو يريد الرقبةَ الفلانيَّةَ من غير بيانٍ؛ فهٰذا

---

(1) فيكون القسم الأول وهو الزكاة مثلاً متعيناً محدودة المقدار ولا زيادة فيها ولا نقص؛ فكانت متقرراً وإن كانت الحاجة فيه غير متعينة ولا صاحبها معلوماً، وهنا بالعكس، وصاحب الحاجة معلوم، ومقدار ما يلزمه غيرُ معلوم ولا ثابت؛ فالمكلف به هناك معلوم محدودٌ المكلف بسببه غير معلوم، والقسم الثاني بالعكس. (د).

هو الممتنع، أمّا ما لم يتعيَّن عند الشارع بحسب التكليف؛ فالتكليف به صحيح، كما صحّ في التخْيير بين الخصال في الكفّارة؛ إذ ليس للشارع قصدٌ في إحدى الخِصال دون ما بقي؛ فكذٰلك هنا إنما مقصود الشارع سدُّ الخلَّات على الجملة، فما لم يَتعيَّن[1] [فيه][2] خَلَّةٌ فلا طلب، فإذا تعيَّنتْ وقع الطلبُ، هٰذا هو المراد هنا، وهو ممكنٌ للمكلَّف مع نفي التعيين في مقدار ولا في غيره.

وهنا ضرب ثالث آخذٌ بشبَهٍ من الطَّرَفين الأوَّلَيْن؛ فلم يتمحَّضْ لأحدهما، هو محلُّ اجتهاد، كالنَّفقة على الأقارب والزَّوجات، ولأجل ما فيه من الشَّبَه بالضَّرْبَين اختلف الناسُ فيه، هل له ترتُّبٌ في الذمّة أم لا؟ فإذا ترتَّب؛ فلا[3] يسقطُ بالإعْسار[4]؛ فالضرب الأوَّل لاحقٌ بضروريّات[5] الدين، ولذٰلك مُحّض بالتقدير والتعيين، والثاني لاحقٌ بقاعدة التحسين والتزيين، ولذٰلك وُكِلَ إلى اجتهاد المكلَّفين، والثالثُ آخذٌ من الطرَفين بسببٍ متين؛ فلا بدَّ فيه من النظر في كلِّ واقعة على التعيين، والله أعلم.

---

(١) في (د): «يتعين» بياء ـ آخر الحروف ـ في أوله.

(٢) سقطت من النسخ المطبوعة، وأثبتناها من الأصل.

(٣) بدلها في الأصل: «فقد».

(٤) ذهب جمهور العلماء إلى أن نفقة الزوجة غير مقدرة، وأمرها موكول إلى ما يقتضيه حال الزوجين، وذٰلك مما يجعلها تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال، واقتضى عدم تقديرها أن لا تستقر في الذمة، وأن تسقط بالإعسار، وكذٰلك يقول المالكية، والمشهور في مذهب الشافعية أنها مقدرة؛ فعلى الموسر مدان، وعلى الأوسط مد ونصف، وعلى المعسر مد، وينبني على تقديرها أنها تتعلق بالذمة ولا تسقط بالإعسار، وكذٰلك يقول الشافعية، وحجة الجمهور في القول بعدم تقديرها حديث هند بنت عتبة وقول النبي ﷺ لها: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»، وقد روى عن الإمام الشافعي رضي الله عنه ما يوافق مذهب الجمهور. (خ).

(٥) في (د): «بضروريات».

فصل

وربمـا انضبط الضَّـرْبانِ الأوَّلان بطلب العَيْن والكِفَاية[1]؛ فإنَّ حاصل الأول أنه طلبٌ مقدَّر على كلِّ عَيْنٍ من أعيان المكلَّفين، وحاصل الثاني إقامةُ الأوَد العارض في الدِّين وأهله، وإلَّا أنَّ هٰذا الثاني قد[2] يدخل فيه ما يُظنّ أنّه طلبُ عين، ولٰكنّه لا يصيرُ طلباً متحتِّماً في الغالب إلّا عند كونه كفاية؛ كالعَدْل، والإحسـان، وإيتـاء ذي القُـربى، وأمـا إذا لم يتحتَّم؛ فهو مندوب، وفروضُ الكفاياتِ مندوباتٌ على الأعيان؛ فتأمَّل هٰذا الموضع، وأما الضربُ الثالث؛ فآخذٌ شَبَهاً من الطَّرفين أيضاً؛ فلذٰلك اختلفوا في تفاصيله حسبما ذكره الفقهاء، والله أعلم.

---

(١) **فائدة**: السنة أيضاً قد تكون كفايةً، كما مثَّلوه بتشميت العاطس، وبالأضحية في حق أهل البيت الواحد كما في «المنهاج». (د).

قلت: والصواب في التشميت أنه ليس على الكفاية، بل على أعيان الحاضرين السامعين، لما أخرج البخاري في «الصحيح»: «حقٌّ على كل من سمعه أن يشمّته»، والله أعلم.

(٢) أي: قد يكون مخيَّراً بالجُزء؛ كالصناعات المختلفة التي لها أثر في إقامة العمران، وقـد يكـون منـدوبـاً بالجُزء؛ كالعدل، والإحسان، وسائر النوافل، والنكاح وغيرها مما تقدم في المندوب بالجزء، ولٰكن هٰذا الثاني إنما يكون واجباً كفاية إذا نُظر إليه كليّاً في الغالب، وقد يكون متحتِّماً جُزئياً؛ كالعدل بالنسبة للأمير نفسه، فهو مطلوب بإقامة العدل جُزئياً أيضاً طلباً حتْماً؛ إلا أن قوله: «وفروض الكفايات مندوبة على الأعيان» ليس كليّاً، بل قد تكون مندوبة، وقد تكون مخيَّراً فيها؛ كما سبق في فصله، وكما أشرنا إليه في هٰذه الجملة.

وملخصه أن فريضة الكفاية قد يكون مخيراً بالجزء، وقد يكون مندوباً بالجزء، ولا يتحتم إلا بالكل، وقد يتحتم على البعض أيضاً نادراً، ويبقى بعد هٰذا أنه يقتضي أنَّ مؤدَّى فرض الكفاية إنما يثاب عليه ثواب المندوب، فإذا تركه الكل؛ عوقب عليه الجميع، وقد لا يثاب عليه الفاعل وذٰلك إذا كان بالجزء مخيّراً؛ فتأمل هٰذا الموضع جيداً. (د).

المسألة العاشرة

يصحُّ أنْ يقع[1] بين الحلال والحرام مرتبة العفْو؛ فلا يحكم عليه بأنه واحدٌ من الخمسة المذكورة، هٰكذا على الجملة[2]، ومن الدليل على ذٰلك أوجه:

أحدها[3]: ما تقدم من أنَّ الأحكام الخمسة إنما تتعلق بأفعال المكلفين مع القصد إلى الفعل، وأما دون ذٰلك؛ فلا، وإذا لم يتعلق بها حُكم منها، مع وجدانه ممن شأنه أن تتعلق به؛ فهو معنى العفو المتكلَّم فيه؛ أي: لا مؤاخذة به.

والثاني[4]: ما جاء من النص على هٰذه المرتبة على الخصوص؛ فقد رُوي عن النبي ﷺ؛ أنه قال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيّعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وعفا عن أشياء رحمةً بكم لا عن نسيان؛ فلا تبحثوا عنها»[5].

---

(١) لما كان لهٰذه المرتبة شبَه بالحلال؛ لأنه لا طلب يتعلق بها ولا إثم في فعلها، وشبَه بالحرام؛ لأن مثلها لو تعلق به حكمٌ لكان اللوم والذم، قال: «يقع بين الحلال والحرام، وليس لها شبه بما يطلب من الواجب والمندوب رأساً». (د).

(٢) لما لم يحكم عليها إلا بأنها غير الخمسة، ولم يقل: إنها حكم شرعي سادس، أو ليست حكماً؛ قال: «على الجملة»، وسيأتي الإشارة إليه آخر المسألة. (د).

(٣) الدليل قاصر على خصوص بعض النوع الثاني من أنواع مواضع مرتبة العفو المذكورة في الفصل الثاني، ولا يدل على الباقي، وسيأتي في الفصل الأولْ ما يصح أن يكون دليلاً على البعض الباقي من النوع الثاني؛ حيث يقول: «ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضها» إلخ. (د).

(٤) هٰذا الدليل قاصر على النوع الثالث من مراتب العفو الآتية في الفصل الثاني. (د).

(٥) أخرجه الدارقطني في «السنن» (٤ / ١٨٣ - ١٨٤)، والطبراني في «الكبير» (٢٢ / ٢٢١ - ٢٢٢ / رقم ٥٨٩)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (٢ / ٩)، والبيهقي في «الكبرى» (١٠ =

وقال ابن عباس: «ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ، ما سألوه إلا عن ثلاثَ عشرةَ مسألةً حتى قُبض ﷺ، كلها في القرآن: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَـٰمَىٰ﴾ [البقرة: ٢٢٠].

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ٢١٧].

ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم»[٣].

يعني: إن هٰذا كان الغالب[٤] عليهم.

= / ١٢ - ١٣)، وأبو نعيم في «الحلية» (٩ / ١٧)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٣١٤)، وابن عبد البر في «جامع بيان العلم» (٢ / ١٠٤٥ / رقم ٢٠١٢) من طريق مكحول عن أبي ثعلبة الخشني مرفوعاً.

قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢ / ١٥٠): «له علتان:

إحداهما: أن مكحولاً لم يصح له السَّماع من أبي ثعلبة، كذٰلك قال أبو مسهر الدمشقي وأبو نعيم الحافظ وغيرهما.

والثانية: أنه اختلف في رفعه ووقفه على أبي ثعلبة، ورواه بعضهم عن مكحول من قوله، لٰكن قال الدارقطني [في العلل» (رقم ١١٧٠)]: «الأشبه بالصواب المرفوع»، قال: «وهو الأشهر».

وقد حسَّن الشيخ رحمه الله [أي: النووي في «أربعينه» (رقم ٣٠)] هٰذا الحديث، وكذٰلك حسَّنه قبله الحافظ أبو بكر بن السمعاني في «أماليه»». انتهى.

قلت: **والحديث حسن بشواهده**، وتقدم بعضها في (ص ٢٢٩)، وانظر التعليق عليها.

(١) أخرجه الدارمي في «السنن» (١ / ٥١)، والطبراني في «الكبير» (١١ / ٤٥٤ / رقم ١٢٢٨٨)، وابن بطة في «الإبانة» (رقم ٢٩٦) من طريق جرير بن عبدالحميد ومحمد بن فضيل عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس. وفي (ط): «كلهن في القرآن».

وإسناده ضعيف، جرير وابن فضيل رويا عن عطاء بعد اختلاطه، قال الهيثمي في «المجمع» (١ / ١٥٩): «فيه عطاء بن السائب وهو ثقة، ولٰكنه اختلط، وبقية رجاله ثقات». وانظر عن تحرير عدد الأسئلة: (٥ / ٣٧٥).

(٢) قيده لما سيأتي بعضه أثناء المسألة من مثل سؤال عبدالله بن حذافة عن أبيه. (د).

وعن ابن عباس رضي الله عنه؛ أنه قال: «ما لم يُذكر في القرآن؛ فهو مما عفا الله عنه»[1]، وكان يُسأل عن الشيء لم يحرم[2]؛ فيقول: عفوٌ، وقيل له: ما تقول في أموال أهل الذمة؟ فقال: العفو (يعني: لا يؤخذ منهم زكاة)[3].

وقال عبيد بن عمير: «أحلَّ الله حلالاً، وحرَّم حراماً، فما أحلَّ؛ فهو حلال، وما حرم؛ فهو حرام، وما سكت عنه؛ فهو عفو»[4].

والثالث[5]: ما يُدل على هٰذا المعنى في الجملة؛ كقوله تعالى: ﴿عَفَا

---

(١) أخرج أبو داود في «السنن» (كتاب الأطعمة، باب ما لم يذكر تحريمه، ٣ / ٣٥٤ - ٣٥٥ / رقم ٣٨٠٠) **بإسنادٍ صحيح** عن ابن عباس؛ قال: «... وأنزل كتابه، وأحلَّ حلاله، وحرَّم حرامه؛ فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، وتلا: **﴿قل لا أجد فيما أُوحي إليَّ محرماً﴾** إلى آخر الآية».

وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (٤ / ١١٥)، وابن مردويه؛ كما في «تفسير ابن كثير» (٢ / ١٨٤)، وعبد بن حميد وابن أبي حاتم وأبو الشيخ؛ كما في «الدر المنثور» (٣ / ٣٧٢).

وفي الباب عن سلمان - واختلفوا في رفعه ووقفه - وعن غيره، انظره مبسوطاً في «سنن سعيد ابن منصور»(٢ / ٣٢٠ - ٣٣٠ / رقم ٩٤) مع التعليق عليه للشيخ سعد آل حُميِّد، وفقه الله لكل خير.

(٢) أي: فيه شبهة الحرمة، ولم يرد فيه تحريم بل سكت عنه. (د).

(٣) إن كان معناه أنه لا تؤخذ منهم زكاة بمقتضى النص؛ فليس مما نحن فيه ولا محل لذكره، وإن كان معناه أنه مما سكت عنه؛ فلا تؤخذ الزكاة لذٰلك كان لذكره وجه، وقد يقال: إنه يرجع إلى قاعدة أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أو لا. (د).

(٤) ذكره عن عبيد بن عمير ابنُ رجب في «جامع العلوم والحكم» (٢ / ١٥٢).

(٥) هٰذا الدليل خاص ببعض النوع الثاني كما في حديث: «أكلَّ عام»، وبالنوع الثالث، وقد انتهى به مقام الاستدلال ولم يجيء فيه بما يدل على النوع الأول، وهو الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض وإن قوي معارضه. (د).

ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾[1] الآية [التوبة: ٤٣]؛ فإنه موضع اجتهاد في الإذن عند عدم النص.

وقد ثبت من الشريعة العفوُ عن الخطأ في الاجتهاد حسبما بَسَطه الأُصوليّون، ومنه قوله تعالى: ﴿لَّوۡلَا كِتَٰبٞ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمۡ فِيمَآ أَخَذۡتُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [الأنفال: ٦٨].

وقد كان النبيُّ عليه السلام يَكره كَثرة السؤال[2] فيما لم ينزل فيه حكم، بناء على حكم البراءة الأصلية؛ إذ هي راجعةٌ إلى هٰذا المعنى، ومعناها أنَّ الأفعال معها معفوّ عنها، وقد قال ﷺ: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جُرماً من سأل عن شيء لم يحرَّم عليهم فحرم عليهم من أجل مسألته»[3].

وقال: «ذَرُوني ما تركتكم؛ فإنما هلك مَن قَبْلَكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، ما نهيتكم عنه فانتهوا، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم»[4].

---

(١) محط الدليل بقية الآية؛ كأنه أذن قبل أن يتبين الذين صدقوا؛ فهو من محل العفو المصدرة به الآية. (د).

(٢) انظر ما تقدم (ص ٤٧).

(٣) مضى تخريجه (ص ٤٨)، وهو في «الصحيحين».

(٤) أخرجه البخاري (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، ١٣ / ٢٥١ / رقم ٧٢٨٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، ٢ / ٩٧٥ / رقم ١٣٣٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب مناسك الحج، باب وجوب الحج، ٥ / ١١٠ - ١١١)، والترمذي في «الجامع» (أبواب العلم، باب في الانتهاء عما نهى عنه رسول الله ﷺ، ٥ / ٤٧ / رقم ٢٦٧٩) - وقال: «هٰذا حديث حسن صحيح» -، وابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب اتباع سنة رسول الله ﷺ، ١ / ٣ / رقم ٢)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣١٢، ٣١٣، ٥١٧)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وقرأ عليه السلام قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ الآية [آل عمران: ٩٧]؛ فقال رجل: يا رسول الله! أكُلَّ عامٍ [فرض][1]؟ فأعرَض. ثم قال: يا رسولَ الله! أكلَّ عام [فرض][1]؟ فأعرَض. ثم قال: يا رسول الله! أكل عام؟ فقال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده؛ لو قلتُها لوجبت، ولو وجبت ما قمتم بها، ولو لم تقوموا بها لكفرتم؛ فذَرُوني ما تركتكم»[2]، ثم ذكر معنى[3] ما تقدم.

وفي مثل هٰذا نزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

ثم قال: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا﴾ [المائدة: ١٠١].

أي: عن تلك الأشياء؛ فهو إذاً عفوٌ.

وقد كره عليه السلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال، وقام يوماً وهو يُعرف في وجهه الغضبُ؛ فذكر الساعة، وذكر قبلها أموراً عِظاماً، ثم قال: «مَن أحبَّ أنْ يَسأل عن شيء فليسأل عنه، فوالله؛ لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم به ما دمت في مقامي هٰذا». قال أنس: فأكثر الناسُ من البُكاء حين سمعوا ذٰلك، وأكثر رسول الله ﷺ أنْ يقول: «سَلُوني». فقام عبد الله بنُ حذَافة السَّهمي؛ فقال: من أبي؟ قال: «أبوك حذافة». فلما أكثر أنْ يقول: سلوني؛ برَكَ عمر بنُ الخطاب على ركبتيه، فقال: يا رسول الله! رضينا بالله ربّاً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبيّاً. قال: فسكت رسولُ الله ﷺ حين قال عمرُ ذٰلك،

---

(١) ما بين المعقوفتين في الموضعين زيادة من الأصل.

(٢) المذكور هنا هو صدر الحديث السابق، وتتمته: «فإنما هلك...».

(٣) أي: من قوله: «فإنما هلك» إلخ. (د).

فنزلت الآية[1]، وقال أوّلاً: «والذي نفسي بيده؛ لقد عُرضت عليَّ الجنةُ والنار آنِفاً في عُرْض [هٰذا][2] الحائط وأنا أُصلِّي؛ فلم أرَ كاليومِ في الخير والشر»[3]، وظاهرٌ من هٰذا المساق أنّ قوله: «سلوني» في معرض الغضب تنكيلٌ بهم في السؤال، حتى يرَوا عاقبة السؤال[4]، ولأجل ذٰلك جاء قوله تعالى: ﴿إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]، وقد ظهر من هٰذه الجملة[5] ما يعفى عنه، وهو ما نُهي عن السؤال عنه.

فكون الحج لله هو مقتضى الآية كما أن كونه للعام الحاضر تقتضيه[6] أيضاً، فلما سكت عن التكرار؛ كان الذي ينبغي الحملُ على أخَفّ محتملاته، وإنْ فُرض أن الاحتمال الآخر مراد؛ فهو ما يُعفى عنه.

ومثل هٰذا قِصَّةُ أصحابِ البقرة، لما شدَّدوا بالسؤال ـ وكانوا متمكِّنين من ذبح أيّ بقرة شاؤوا ـ؛ شدَّد عليهم[7] حتى ذبحوها ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ [البقرة: ٧١].

---

(١) هٰذا لفظ البخاري في «صحيحه» (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال ومن تكلف ما لا يعنيه، ١٣ / ٢٦٥ / رقم ٧٢٩٤)، وأخرجه أيضاً مسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورية إليه، ٤ / ١٨٣٢ / رقم ٢٣٥٩) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، ومضى مختصراً (ص ٤٥).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) هو جزء من الحديث المتقدم.

(٤) التي منها نزول تحريم ما لم يحرم، وغيره مما يكرهونه ويسيئهم؛ كالتعرض للفضيحة، وزيادة التكاليف. (د).

(٥) وهي من قوله: «وقد كان النبي عليه السلام يكره كثرة السؤال إلى هنا». (د).

(٦) لأن المطلق يتحقق في فرد واحد مما يطلق عليه. (د).

(٧) انظر حول هٰذا المعنى: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٧ / ١٠٥).

فهٰذا كله واضح في أنَّ مِن أفعال المكلَّفين ما لا يحسن السؤالُ عنه وعن حُكمه، ويلزم من ذٰلك أنْ يكون معفوّاً عنه؛ فقد ثبت أنَّ مرتبة العفو ثابتةٌ، وأنها ليست من الأحكام الخمسة.

فصل

ويظهر هٰذا المعنى في مواضع من الشريعة؛ منها ما يكون متّفقاً عليه، ومنها ما يختلف فيه.

ـ **فمنها**: الخطأ والنسيان؛ فإنه متفق على عدم المؤاخذة به، فكلُّ فعلٍ صدَر عن غافلٍ، أو ناسٍ، أو مخطىء؛ فهو مما عُفي عنه، وسواء علينا أفرضْنا تلكَ الأفعال مأموراً بها أو منهيّاً عنها أم لا، لأنها إن لم تكن منهيّاً عنها ولا مأموراً بها ولا مخيَّراً فيها؛ فقد رجعت إلى قسمِ ما لا حُكم له في الشرع، وهو معنى العفو، وإن تعلَّق بها الأمر والنهي؛ فمن شرط المؤآخذة به ذكرُ الأمر والنهي، والقدرة على الامتثال، وذٰلك في المخطىء والناسي والغافل محال، ومثل ذٰلك النائم والمجنون والحائض، وأشباه ذٰلك.

ـ **ومنها**: الخطأ في الاجتهاد[1]، وهو راجع إلى الأوَّل، وقد جاء في

---

(١) ذهب المتقدمون إلى أن المخطىء في أصول الفقه آثم كالمخطىء في أصول الدين، وجنح المتأخرون إلى أنه غير آثم كالمخطىء في الفروع، ووجه ما ذهب إليه المتقدمون؛ أن القواعد الكلية لقلتها وجلاء شواهدها أقرب مأخذاً وأيسر على الراسخ في فهم الكتاب والسنة من الأحكام الجزئية التي تتجاوز حد الحصر ويتوقف استنباطها بحق على النظر في أسباب الوقائع وما يترتب عليها من المصالح أو المفاسد ثم الرجوع إلى النصوص والأصول، وهي كثيراً ما تتجاذب الواقعة؛ فلا يهتدي المجتهد لتخليص الحكم مع معاقدها؛ إلا بحذقه في صناعة التطبيق والترجيح، واستثنى بعض القائلين بتأثيم المخطىء في الأصول كالإمام القرافي المسائل التي لم يدل فيها المتنازعون على قاطعة كالإجماع السكوتي وما يجري على شاكلته. (خ).

القرآن: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣].

وقال: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ﴾ الآية [الأنفال: ٦٨].

ـ **ومنها**: الإكراه، كان مما يتفق عليه أو مما يختلف فيه، إذا قلنا بجوازه؛ فهو راجع إلى العفو، كان الأمر[1] والنهي باقيين عليه أو لا؛ فإن حاصل ذٰلك أنَّ تركه لِمَا ترك وفعله لِمَا فعل لا حَرَج عليه فيه[2].

ـ **ومنها**: الرُّخَص كلها على اختلافها، فإن النصوص دلت على ذٰلك حيث نص على رفع الجُناح، ورفع الحرج، وحصول المغفرة، ولا فرق في ذٰلك بين أن تكون الرخصة مباحة أو مطلوبة؛ لأنها إن كانت مباحة فلا إشكال، وإن كانت مطلوبةً؛ فيلزمها العفو عن نَقيض المطلوب؛ فأكلُ الميتة ـ إذا قلنا بإيجابه ـ؛ فلا بد أنْ يكون نقيضُه وهو الترك معفواً عنه، وإلا لزم اجتماع النقيضين في التكليف بهما، وهو محال ومرفوع عن الأمة.

ـ **ومنها**: الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما ولم يمكن الجمع، فإذا ترجَّح أحدُ الدليلين؛ كان مقتضى المرجوح في حكم العفو، لأنه إن لم يكن كذٰلك لم يمكن الترجيح، فيؤدي إلى رفع أصله، وهو ثابت بالإجماع، ولأنه يؤدِّي إلى الخطاب بالنقيضين، وهو باطل، وسواء علينا أقُلنا[3] ببقاء الاقتضاء في الدليل المرجوح وإنه في حكم الثابت، أم قلنا: إنه في حكم العدم؛ لا فرق بينهما في لزوم العفو.

ـ **ومنها**: العمل على مخالفة دليلٍ لم يبلغه، أو على موافقة دليل بلغه وهو في نفس الأمر منسوخٌ أو غير صحيح؛ لأن الحُجَّة لم تقم عليه بعد؛ إذْ لا

---

(١) أي: على القولين في ذٰلك. (د).

(٢) انظر كلاماً حسناً حول الإكراه في آخر «الاستقامة» لشيخ الإسلام ابن تيمية.

(٣) في (م) و(خ): «قلنا».

بدَّ من بلوغ الدليل إليه وعلمه به، وحينئذ تحصلُ المؤاخذةُ به، وإلّا لزم تكليف ما لا يطاق.

ـ **ومنها**: التَّرجيحُ[1] بين الخطابين عند تزاحُمهما ولم يمكن الجمعُ بينهما، لا بدَّ من حصول العفو بالنسبة إلى المؤخَّر حتى يحصل المقدم؛ لأنه الممكن في التكليف بهما، وإلا لزم تكليفُ ما لا يُطاق، وهو مرفوع شرعاً.

ـ **ومنها**: ما سُكت عنه؛ فهو عفو، لأنه إذا كان مسكوتاً عنه مع وجود مَظِنَّته؛ فهو دليل على العفو فيه، وما تقدم من الأمثلة في الأدلة السابقة فهو مما يصح التمثيل به، والله أعلم.

فصل

ولمانع مرتبة العفو أنْ يستدرك عليه بأوجه:

أحدها: أنَّ أفعال المكلفين من حيث هم مكلفون؛ إما أنْ تكون بجملتها داخلةً تحت خطاب التكليف وهو الاقتضاءُ أو التخييرُ، أو لا تكون بجملتها داخلة، فإن كانت بجملتها داخلةً؛ فلا زائد على الأحكام الخمسة، وهو المطلوب، وإن لم تكن داخلةً بجملتها؛ لزم أنْ يكون بعضُ المكلَّفين خارجاً عن حكم خطاب التكليف، ولو في وقتٍ أو حالةٍ ما، لٰكن ذٰلك باطل؛ لأنَّا فرضناه مكلَّفاً، فلا يصح خروجه، فلا زائدَ على الأحكام الخمسة.

والثاني: أنَّ هٰذا الزائد؛ إما أنْ يكون حُكماً شرعيّاً أو لا، فإن لم يكن حُكماً شرعيّاً؛ فلا اعتبار به.

---

(١) أي: إذا خوطب في وقت واحد بفعل شيئين مما لم يكن إيجادهما معاً، كأن خوطب بأن يكلم اثنين بجملتين مختلفتين؛ فيرجح هو تقديم خطاب أحدهما على الآخر، فهٰذا الترجيح أيضاً عفو. (د).

والـذي يدل على أنه ليس حكماً شرعيّاً أنه مُسَمًّى بالعفو، والعفو إنما يتـوجَّه حيث يُتوقع للمكلَّف حكم المخالفة لأمرٍ أو نهي، وذٰلك يستلزم كونَ المكلَّف به قد سَبق حكمهُ؛ فلا يصح أنْ يتوارد عليه حكم آخرُ لتضادِّ الأحكام.

وأيضاً؛ فإن العفو إنما هو حكم أُخروي لا دُنيوي، وكلامنا في الأحكام المتوجِّهة في الدنيا.

وأما إنْ كان العفْو حكماً شرعيّاً؛ فإما من خطاب التكليف، أو من خطاب الوضع، وأنواع خطاب التكليف محصورة[1] في الخمسة، وأنواع خطاب الوضع محصورة أيضاً في الخمسة التي ذكرها الأصوليون، وهٰذا ليس منها؛ فكان لغواً.

والثالث: أنَّ هٰذا الزائد إن كان راجعاً إلى المسألة الأصولية، وهي أنْ يقال: هل يصح أنْ يخلو بعضُ الوقائع عن حكم الله أم لا؟ فالمسألة مختلفٌ فيها؛ فليس إثباتها أوْلَى من نفيها إلا بدليل[2]، والأدلة فيها متعارضة؛ فلا يصح إثباتها إلا بالدليلِ السَّالم عن المعارِض ودعواه.

وأيضـاً إن كانت اجتهـاديةً؛ فالـظاهـر نفيها بالأدلة المذكورة في كتب الأصول، وإن لم تكن راجعة إلى تلك المسألة؛ فليست بمفهومة، وما تقدم من الأدلة إلى إثبات مرتبة العفو لا دليل فيه؛ فالأدلة النقليةُ غيرُ مقتضية للخروج عن الأحكام الخمسة لإمكان الجمع بينهما، ولأن العفو أُخرويٌّ.

وأيضـاً، فإن سلم للعفـو ثبـوت؛ ففي زمانه عليه السلام لا في غيره، ولإمكان تأويل تلك الظواهر، وما ذكر من أنواعه فداخلة أيضاً تحت الخمسة؛

---

(١) هو محل النزاع؛ فلا يصح أن يكون دليلاً على إلغاء هٰذه المرتبة. (د).

(٢) في الأصل: «بالدليل».

فإن العفـو فيها راجع إلى رفع حكم الخطأ والنسيان والإكراه والحَرج، وذٰلك يقتضي؛ إما الجوازَ بمعنى الإباحة، وإما رفعَ ما يترتَّبُ على المخالفة من الذم وتَسْبيب العقاب، وذٰلك يقتضي إثبات الأمر والنهي مع رفع آثارهما لمعارِض، فارتفـع الحُكم بمـرتبـة العفو، وأن يكون أمراً زائداً على الخمسة، وفي هٰذا المجال أبحاث أُخر.

فصل

وللنظر في ضوابط ما يدخل تحت العفو ـ إن قيل به ـ نظر؛ فإن الاقتصار به على محال النصوص نَزْعَةٌ ظاهريَّة، والانحلالُ في اعتبار ذٰلك على الإطلاق خَرْقٌ لا يُرقـع، والاقتصـار فيه على بعض المَحـالِّ دون بعضٍ تحكُّمٌ يأباه المعقول والمنقول؛ فلا بد من وجهٍ يُقْصَدُ نحوه في المسألة حتى تتبيَّن بحول الله، والقول في ذٰلك[1] ينحصر في ثلاثة أنواع:

أحدها: الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض قصد نحوه[2] وإن قوي معارضه.

والثاني: الخروج عن مقتضاه عن غير قصد، أو عن قصد لٰكن بالتأويل.

والثالث: العمل بما هو مسكوت عن حكمه رأساً.

فأمـا **الأول**؛ فيدخـل تحتـه العمل بالعزيمة، وإن توجَّه حكم الرخصة ظاهراً، فإن[3] العزيمة لما تُوخِّيت على ظاهر العمومِ أو الإطلاق؛ كان الواقف معها واقفاً على دليل مثله معتَمد على الجملة، وكذٰلك العمل بالرخصة، وإن

(١) في (م) زيادة: «أنه».

(٢) الواو للحال، وأن زائدة. (د).

(٣) في (د): «إن» بدون الفاء.

توجّـه حكم العـزيمـة؛ فإنَّ الرخصةَ مستمدةٌ من قاعدة رفع الحَرج، كما أن العزيمةَ راجعةٌ إلى أصل التكليف، وكلاهما أصلٌ كليٌّ؛ فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوفٌ مع ما مثله معتمد.

لٰكن لما كان أصلُ رفع الحرج وارداً على أصل التكليف ورود المكمِّل؛ ترجح جانبُ أصل العزيمة بوجه ما، غير أنه لا يخرم أصل الرجوع لأن بذٰلك المكمِّل قيام أصل التكليف.

وقد اعتُبر في مذهب مالكٍ هٰذا[1]؛ ففيه: إنْ سافر في رمضان أقلَّ من أربعة بُرُد، فظنَّ أنَّ الفطرَ مباحٌ به[2] فأفطر؛ فلا كفارة عليه، وكذٰلك مَنْ أفطر فيه بتأويل، وإن كان أصله[3] غيرَ علميٍّ، بل هٰذا جارٍ في كلِّ متأوِّل؛ كشارب المسكِر ظانّاً أنه غيرُ مسكِر، وقاتل المسلم ظانّاً أنه كافر، وآكل المال الحرام عليه ظانّاً أنه حلال له، والمتطهِّر بماءٍ نجس ظانّاً أنه طاهر، وأشباه ذٰلك، ومثله المجتهد المخطىء في اجتهاده.

وقد خَرَّج أبو داود عن ابن مسعودٍ رضي الله عنه أنه جاء يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب، فسمعه يقول: «اجلسوا». فجلس بباب المسجد، فرآه النبيُّ ﷺ؛ فقال [له][4]: «تعال يا عبدالله ابن مسعود»[5]. فظاهرٌ من هٰذا أنه رأى الوقوفَ

---

(١) أي: الوقوف مع دليل معارَض بقوي، وإن كان نفسُ الدليل غيرَ علمي؛ لأنه مجرد ظن غير مبني على شيء من الشرع. (د).

(٢) في (ط): «له».

(٣) الذي بُني عليه الفطر أو التأويل غيرَ دليل أو مستند علمي؛ أي: لا يلزم فيه ذٰلك. (د).

(٤) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(م) و(ط).

(٥) أخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الطهارة، باب الإمام يكلم الرجل في خطبته، ١ / ٢٨٦ / رقم ١٠٩١) ـ ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٣ / ٢٠٦) ـ من طريق مخلد بن يزيد عن ابن جريج عن عطاء عن جابر به.

وقال أبو داود عقبه: «هٰذا يعرف مرسل، إنما رواه الناس عن عطاء عن النبي ﷺ، ومخلد =

مع مجرَّد الأمر، وإن قُصِد غيرُه؛ مسارعةً إلى امتثال أوامره.

وسمع عبدُالله بنُ رواحَةَ وهو بالطريق رسولَ الله ﷺ وهو يقول: «اجلسوا». فجلس في الطريق، فمرَّ به النبيُّ ﷺ؛ فقال: «ما شأنك؟». فقال: سمعتك تقول: اجلسوا فجلست. فقال [له][1] النبيُّ ﷺ: «زادك الله طاعة»[2]،

= هو شيخ».

قلت: قال ابن حجر عنه في «التقريب»: «صدوق له أوهام».

ومن أوهامه وصله لهٰذا الحديث، وقد خالفه الوليد بن مسلم؛ فرواه عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس لا عن جابر.

أخرجه ابن خزيمة في «الصحيح» (٣ / ١٤١ - ١٤٢ / رقم ١٧٨٠)، والحاكم في «المستدرك» (١ / ٢٨٣ - ٢٨٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ٢٠٥ - ٢٠٦).

وقال ابن خزيمة قبله: «إنْ كان الوليد بن مسلم ومن دونه حفظ ابن عباس في هٰذا الإسناد؛ فإنَّ أصحاب ابن جريج أرسلوا هٰذا الخبر عن عطاء عن النبي ﷺ».

وضعَّفه شيخنا الألباني بقوله في التعليق على «صحيح ابن خزيمة»: «قلت: فيه مع الإرسال الذي أشار إليه الحافظ - أي: ابن خزيمة - عنعنة ابن جريج، وكذا الوليد وكان يدلس تدليس التسوية، وهشام بن عمار كان يتلقَّن».

بقي بعد هٰذا أمر، وهو أنَّ ابن عبدالبر في «الجامع» (٢ / ٨٦٦ / رقم ١٦٣٢) أورد هٰذا الحديث بقوله: «وروي عن ابن مسعود أنه جاء يوم الجمعة...»، ثم قال: «ذكره أبو داود في كتاب الجمعة من «السنن»»؛ فأوهم صنيعُه هٰذا المصنِّف - أي: الشاطبيَّ - أن الحديث من مسند ابن مسعود، وليس هو كذٰلك، بل هو - عند أبي داود - من مسند جابر، والمصنِّف ينقل كثيراً من الأحاديث ويعزوها أو يحكم عليها تقليداً لغيره، وقد أكثر في هٰذا الكتاب من النقل عن ابن عبدالبر رحمه الله تعالى.

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(خ) و(ط).

(٢) أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة» (٣ / ٢٥٦ - ٢٥٧)، والديلمي في «الفردوس»، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» - كما في «الكنز» (رقم ٣٧١٧٠، ٣٧١٧١) - بإسنادٍ منقطع؛ فهو ضعيف.

وظاهرُ هٰذه القصة أنه لم يُقْصد بالأمر بالجلوس، ولٰكنه لما سمع ذٰلك سارع إلى امتثاله، ولذٰلك سأله النبيُّ ﷺ حين رآه جالساً في غير موضع جلوس.

وقد قال عليه السلام: «لا يصلِّ أحدُ العصر إلا في بني قُريظة». فأدركهم وقتُ العصر في الطريق؛ فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها. وقال بعضهم: بل نصلِّي، ولم يُرد منّا ذٰلك. فذُكر ذٰلك للنبيِّ ﷺ؛ فلم يُعَنِّف واحدةً من الطائفتين[1]»[2].

ويدخل ها هنا كلُّ قضاءٍ قَضى به القاضي من مسائل الاجتهاد، ثم يتبين له خطؤه، ما لم يكن قد أخطأ نصّاً أو إجماعاً أو بعض القواطع[3]، وكذٰلك الترجيح بين الدليلين؛ فإنه وقوفٌ مع أحدهما وإهمال للآخر، فإذا فُرض مهملاً للراجح؛ فذٰلك لأجل وقوفه مع المرجوح، وهو في الظاهر دليل يُعتمد مثله، وكذٰلك العمل بدليلٍ منسوخ أو غير صحيح؛ فإنه وقوف مع ظاهر دليل يُعتمد

---

(١) تحرفت في (م) إلى: «الطائعتين»؛ بالعين بدل الفاء.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإيماءً، ٢ / ٤٣٦ / رقم ٩٤٦، وكتاب المغازي، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب، ٧ / ٤٠٧ - ٤٠٨ / رقم ٤١١٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، ٣ / ١٣٩١ / رقم ١٧٧٠) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، ولفظ مسلم: «أنْ لا يصلينّ أحدٌ الظهر...»!

(٣) إذا حكم الحاكم في قضية ثم تغير اجتهاده؛ فليس له أن ينقض حكمه بنفسه، ولا يسوغ لغيره نقضه، لأنه يؤدي إلى عدم استمرار الأحكام؛ فتفوت المصلحة المقصودة من نصب الحكام وفصل الخصومات قال أبو سفيان للخليفة عثمان بن عفان: «لا ترد على من قبلك فيرد عليك من بعدك»، وإنما يمضي حكم الحاكم في القضايا الموكولة إلى الاجتهاد، فإن خالف نصّاً جلياً أو إجماعاً أو قاعدة قطعية؛ وجب نقضه كما ينقض حكم القاضي المقلد إذا خالف الراجح المُفْتَى به في مذهب إمامه. (خ).

مثله في الجملة، فهٰذه وأمثالها مما يدخل تحت معنى العفو المذكور.

وإنما قلنا: «الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض»؛ فشرط فيه المعارضة؛ لأنَّه إنْ كان غيرَ معارض لم يدخل تحت العفو؛ لأنه أمر أو نهي أو تخيير عُمل على وفقه، فلا عَتَبَ يُتوهَّم فيه، ولا مؤآخذة تلزمه بحكم الظاهر؛ فلا موقع للعفو فيه.

وإنما قيل: «وإنْ قويَ معارضه»؛ لأنه إنْ لم يقْوَ معارضه لم يكن من هٰذا النوع، بل[1] من النوع الذي يليه على إثر هٰذا؛ فإنه تركٌ لدليل[2]، وإن كان إعمالاً لدليل أيضاً؛ فإعماله من حيث هو أقوى عند الناظر أو في نفس الأمر كإعمال الدليل غيرِ المعارض؛ فلا عفو فيه.

وأما **النوع الثاني** وهو الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد، أو عن قصد لٰكن بالتأويل؛ فمنه الرجل يعمل عملاً على اعتقاد إباحته لأنَّه لم يبلغه دليلُ تحريمه أو كراهيته، أو يتركه معتقداً إباحته إذا[3] لم يبلغه دليلُ وجوبه أو نَدْبه؛ كقريب العهد بالإسلام، لا يعلم أنَّ الخمر محرمةٌ فيشربها، أو لا يعلم

---

(١) لعل الأصل هٰكذا: «بل ولا من النوع الذي... إلخ»؛ أي أنه إذا كان المعارض ضعيفاً لا يكون أيضاً من النوع الثاني؛ لأن الثاني تركٌ لدليل وخروج عن مقتضاه قصداً بتأويل أو بغير قصد، وما نحن بصدده إعمال لدليل ضعيف معارضه؛ فلا هو من الأول الذي لوحظ فيه قوة معارضه، ولا هو من الثاني الذي لوحظ فيه أنه ترك لدليل وخروج عنه بغير قصد أو بقصد، لٰكن بتأويل، والحاصل أنه لما كان إعمال المعارض بضعيف كان إعمال(*) لدليل غير معارض صار لا يتوهم فيه مؤاخذة حتى يكون من مواضع العفو. (د).

(٢) في (د) بعد كلمة «وهنا» ـ واستظهر المحقق عدم مناسبتها للسياق ـ؛ فقال: «يشبه أن يكون هنا سقط، والأصل: «وهٰذا»».

(٣) في (ط): «إذ».

(*) كذا في الأصل، والأحسن أن تكون العبارة: «إعمال المعارض بضعيف إعمالاً لدليل...».

أنَّ غُسل الجنابة واجبٌ فيتركه، وكما اتفق في الزمان الأول حين لم تعلم الأنصارُ طلب الغُسل من التقاء الخِتانين[1]، ومثل هٰذا كثير يتبيَّن للمجتهدين، وقد رُوي عن مالك أنه كان لا يرى تَخْليلَ أصابع الرِّجلَين في الوضوء، ويراه من التعمُّق، حتى بلغه أنَّ النبيَّ ﷺ كان يُخَلِّل[2]؛ فرجع إلى القول به، وكما اتفق لأبي يوسفَ مع مالكٍ في المُدّ والصَّاع، حتى رجع إلى القول بذٰلك[3].

ومن ذٰلك العمل على المخالفة[4] خطأ أو نسياناً، ومما يُروى من الحديث: «رُفع عن أمتي الخطأ والنِّسيان وما استكرهوا عليه»[5]، فإنْ صحَّ

---

(١) يشير المصنف إلى ما أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الحيض، باب نسخ «الماء من الماء» ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، ١ / ٢٧١ - ٢٧٢ / رقم ٣٤٩) عن أبي موسى الأشعري؛ قال: اختلف في ذٰلك رهط من المهاجرين والأنصار؛ فقال الأنصاريُّون: لا يجب الغُسلُ إلا من الدَّفق أو الماء، وقال المهاجرون: بل إذا خالط فقد وجب الغُسلُ. . . ».

(٢) ورد ذٰلك في أحاديث عديدة سردها الزيلعي في «نصب الراية» (١ / ٢٦ - ٢٧)، منها حديث لقيط بن صبرة؛ قال: قال لي رسول الله ﷺ: «إذا توضّأت فأسبغ الوضوء، وخلِّل بين أصابعك»، وهو حديث صحيح؛ كما قال ابن حجر في «الإصابة» (٣ / ٣٢٩)، وقال في «التلخيص الحبير» (١ / ٨١): «صححه الترمذي والبغوي وابن القطان».

قلت: وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وابن السكن؛ كما قال ابن الملقّن في «تحفة المحتاج» (١ / ١٨٤)، وقد خرَّجته وتكلّمتُ عليه بتوسّع في تحقيقي لكتاب «الطهور» لأبي عبيد (رقم ٢٨٤).

(٣) ذكره ابن تيمية في «صحة أصول أهل المدينة» (٣٣)، وابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢ / ٣٩٤).

(٤) أي: يخرج عن مقتضى الدليل خطأ بأن لا يفهم الدليل مثلاً على وجهه، أو نسياناً للدليل، أما خطأ المجتهد المعدود سابقاً في النوع الأول؛ فقد وقف فيه مع دليل لٰكن ظهر خطؤه في التمسك به لضعفه بأزاء دليل آخر مثلاً؛ فهٰذا خرج عن الدليل، وذاك وقف مع دليل ظهر خطؤه في الاعتداد به؛ فتنبه لتفرّق بين النوعين في جميع الأمثلة فيهما. (د).

(٥) مضى تخريجه (ص ٢٣٦).

فذٰلك، وإلا فالمعنى متَّفق عليه.

ومما يجري مَجْرى الخطأ والنسيان في أنه من غير قصدٍ وإنْ وُجد القصد: الإكراه المضمَّن في الحديث، وأَبْيَن من هٰذا العفو عن عَثَرات ذوي الهيئات؛ فإنه ثبتَ في الشَّرع إقالتهم[1] في الزلَّات، وأنْ لا يُعاملوا بسببها معاملةَ غيرهم، جاء في الحديث: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم»[2]. وفي حديثٍ آخر: «تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة والصَّلاح»[3]، ورُوي العملُ بذٰلك عن محمدِ بنِ أبي بكر بنِ عَمرو بن حَزْمٍ؛ فإنه قضى به في رجل من آل عمر بن الخطاب شجَّ رجلاً وضربه؛ فأرسله وقال: أنت من ذوي الهيئات.

وفي خبرٍ آخر عن عبدالعزيز بن عبدالله بن عبيدالله[4] بن عمر بن الخطاب؛ أنه قال: استأدَى عليَّ مولىً لي جَرَحْته يقال له سلام البربري إلى ابنِ حزم، فأتاني فقال: جرحته؟ قلت: نعم. قال: سمعت خالتي عَمْرَة تقول:

---

(١) على فرض تسليم أصل الحديث وما بعده؛ فليس هٰذا من العفو الذي فيه الكلام، وهو أنه لا حرج فيه شرعاً، يعني: لا إثم، وفيه المغفرة... إلخ، أما كونه لا يُقتصُّ منه لعبده أو لمن شجَّه؛ فهٰذا غير موضوع مرتبة العفو التي فيها الكلام من أول المسألة. (د).

(٢) سيأتي تخريجه قريباً من حديث عائشة رضي الله عنها، وهو حسن.

(٣) أخرجه الطحاوي في «المشكل» (٣ / ١٣٠ ـ ط الهندية، و٦ / ١٥٠ / رقم ٢٣٧٨ ـ ط المحققة) من حديث ابن عمر مرفوعاً بلفظ: «تجافوا عن عقوبة ذوي المروءة وهم ذوو الصلاح»، وإسناده ضعيف، فيه محمد بن عبدالعزيز ضعَّفوه، كما قال الذهبي، وباقي رجاله ثقات.

وأخرج ابن الأعرابي في «المعجم» (رقم ٣٢٦)، والسهمي في «تاريخ جرجان» (١٥٤) بإسناد جيد عن ابن عمر مرفوعاً: «تجاوزوا في عقوبة ذوي الهيئات»، هٰذا لفظ ابن الأعرابي، ولفظ السهمي: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم».

والحديث حسن يحتج به، وسيأتي تخريجه من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٤) في الأصل والنسخ الثلاث: «عبدالله»، والتصويب من مصادر التخريج الآتية.

قالت عائشة: قال رسول الله ﷺ: «أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم»[1]؛ فخلّى

---

(١) أخرجه أحمد في «المسند» (٦ / ١٨١)، والطحاوي في «المشكل» (٣ / ١٢٩)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٣٣٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (٩ / ٤٣) من طرق عن عبدالملك ابن زيد عن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم عن أبيه عن عمرة عن عائشة مرفوعاً، مع زيادة في آخره: «إلا الحدود».

وأخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب الحدود، باب في الحدّ يشفع فيه، ٤ / ١٣٣ / رقم ٤٣٧٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٢٦٧، ٣٣٤) من طريقين عن ابن أبي فديك عن عبدالملك ابن زيد ـ وهو من ولد سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ـ عن محمد بن أبي بكر عن عمرة عن عائشة مثله، بزيادة: «عن أبيه».

وعبدالملك بن زيد ترجمه ابن حبان في «الثقات» (٧ / ٩٥)، وقال عنه النسائي: «ليس به بأس»، وضعفه علي بن الجنيد.

ورواه بهٰذا اللفظ ولٰكن بإسقاط «عن أبيه» من السند المذكور:

أبو بكر بن نافع العُمَري عن محمد بن أبي بكر به؛ كما عند البخاري في «الأدب المفرد» (رقم ٤٦٥)، وإسحاق بن راهويه في «المسند» (رقم ٥٩٩)، والطحاوي في «المشكل» (٣ / ١٢٦)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٩٤ ـ الإحسان)، والبيهقي في «الكبرى» (٨ / ٣٣٤).

ولفظ إسحاق وابن حبان: «أقيلوا ذوي الهيئات زلاتهم».

وأبو بكر بن نافع مولى آل زيد بن الخطاب ضعيف.

وتابع أبو بكر بن نافع وعبدالملك بن زيد عبدالرحمٰن بن محمد بن أبي بكر؛ كما عند النسائي في «الكبرى»، كما في «تحفة الأشراف» (١٢ / ٤١٣)، والطحاوي في «المشكل» (٣ / ١٢٧ ـ ١٢٨، ١٢٩).

وتابع المذكورين: عبدالعزيز بن عبدالله بن عبيدالله؛ كما عند الطحاوي في «المشكل» (٣ / ١٢٩)، وهو ثقة، وكذا من دونه؛ فإسناده صحيح، **وذكر القصة التي أوردها المصنف، وهي سبب إيراده للحديث، لا سبب ورود الحديث.**

وللحديث شواهد؛ منها حديث ابن عمر مرَّ قريباً، وحديث ابن مسعود مرفوعاً: «أقيلوا ذوي الهيئة زلاتهم»، رواه الخطيب (١٠ / ٨٥ ـ ٨٦)، وأبو نعيم في «تاريخ أصبهان» (٢ / ٢٣٤) بسندٍ حسن في الشواهد، وانظر: «السلسلة الصحيحة» (رقم ٦٣٨)، وحسنه ابن حجر في «أجوبته على =

سبيله ولم يعاقبه.

وهٰـذا أيضاً من شؤون ربِّ العزة سبحانه؛ فإنه قال: ﴿ وَيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ بِٱلْحُسْنَى * ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ ﴾ الآية [النجم: ٣١، ٣٢]، لٰكنها[1] أحكام أُخروية، وكلامنا في الأَحكام الدُّنيوية.

ويقرب من هٰذا المعنى دَرْءُ الحدود بالشبهات؛ فإن الدليلَ يقوم هنالك مفيداً للظن في إقامة الحَدِّ، ومع ذٰلك، فإذا عارضه شُبهة وإن ضَعُفت؛ غَلب

= أحاديث المشكاة» (ص ١٧٩٠)، ومن قبله العلائي في «النقد الصحيح» (رقم ٥).

وانظر كذٰلك: «عون المعبود» (١٢ / ٣٩)، و«المقاصد الحسنة» (٧٣).

وعلق (خ) في هٰذا الموطن ما نصُّه: «هٰذا الأثر مما نرتاب في صحته، ولا نكاد نفهم كيف يسوغ القاضي أن يعفو من تلقاء نفسه على من اعتدى على شخص بالضرب أو بالجرح، ويخلي سبيله متكئاً على أنه من ذوي الهيئات؛ فصورة الواقعة بحسب الوجه الذي حكيت به مخالفة لما جاءت به الشريعة العادلة من التساوي في الحقوق، وأن لا فرق فيها بين شريف ووضيع، ولو كان في يد الحاكم أن يطلق سبيل المعتدي على غيره بضرب أو جرح؛ لكان لعمر بن الخطاب وجه لو أغضى عن لطم جبلة ملك غسان لذٰلك العامل الضعيف ولم يقل له بملء فمه الطاهر: «الإسلام سوى بينكما»، ولو عفا ابن الخطاب عن جبلة في هٰذه الواقعة؛ لهدم قاعدة المساواة من أساسها، وتكدرت عليه خواطر الأمة؛ فيضطرب حبل السياسة، ولا يستطيع أن يكون ذٰلك الرجل الذي مد جناحي خلافته على دول عظيمة في أمد غير بعيد».

قلت: توجيه الطحاوي في «المشكل» (٦ / ١٤٢ - ١٥٤) هٰذا الحديث يرد على المزبور، وكلامه قويّ ولا سيما وقد صحّ الحديث، ولله الحمد.

(١) والعفو بالمعنى الذي نقرره هو أمر أُخروي؛ فراجع أمثلته السابقة، حتى إنه عبر عنه فيما سبق آنفاً بحصول المغفرة، وهي حكم أخروي بالقصد الأول، وإن كان قد يتبعها عدم الحد في مثل الشرب مثلاً، إلا أن هناك أموراً لا شيء فيها دنيوياً، كخطأ الاجتهاد مثلاً؛ فإن عفوه أخروي صرف. (د).

حكمها، ودخل[1] صاحبُها في حكم العفو.

وقد يُعدُّ هٰذا المثال[2] مما خولف فيه الدليلُ بالتأويل، وهو من هٰذا النوع أيضاً[3]، ومثال مخالفته بالتأويل مع المعرفة بالدليل: ما وقع في الحديث في تفسير قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ ﴾ الآية [المائدة: ٩٣] عن قُدامة بن مَظْعون حين قال لعمر بن الخطاب: إن كنتُ شربتُها فليس لك أنْ تجلدني. قال عمر: ولِمَ؟ قال: لأن الله يقول: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ ﴾ الآية [المائدة: ٩٣]. فقال عمر: إنك أخطأتَ التأويل يا قُدامة، إذا اتقيتَ اجتنبتَ ما حرم الله[4].

قال القاضي إسماعيل: وكأنَّه أراد أن هٰذه الحالة تُكفِّر ما كان من شُربه؛ لأنه كان ممن اتقى وآمن وعمل الصَّالحات وأخطأ في التَّأويل، بخلاف من استحلَّها، كما في حديث علي رضي الله عنه، ولم يأت في حديث قُدامَة أنَّه حُدَّ.

---

(١) وهل هٰذا لا يسقط الإثم أيضاً، وظاهر أنه يسقطه في غالب صور الشبهة، فإذا استقلت الشبهة بإسقاط الحد؛ لا يكون من مرتبة العفو التي هي موضوعنا. (د).

(٢) في النسخ المطبوعة: «المجال»، والتصحيح من الأصل.

(٣) لأنه الضرب الثاني من النوع الثاني؛ إلا أنه يقال عليه: كيف يعد خروجاً عن مقتضى الدليل بالتأويل مع أنه وقوف مع الدليل الصريح «ادرؤا الحدود بالشبهات»؛ فهو لم يخرج عن الدليل العام في الحدود المخصَّص بها الدليل؛ لأنه بعد تخصصه لا يقال خرج عنه، بل هو إعمال للدليل المخصِّص الذي أفاد أن دلالة العام لا تشمل هٰذا الموضع، فلا نسلم أن درء الحدود بالشبهات من النوع الثاني بقسمية، لأنه لا ترك فيه للدليل(*) بغير قصد ولا بقصد التأويل. (د).

(٤) مضى تخريجه (ص ١٥٨).

(*) في المطبوع: «الدليل».

ومما وقع في المذهب في المستحاضة تترك الصَّلاة زماناً جاهلةً بالعمل أنه لا قضاء عليها فيما تركت، قال في «مختصر ما ليس في المختصر»: لو طال بالمستحاضة والنُّفَساء الدَّمُ، فلم تُصَلِّ النُّفَساء ثلاثةَ أشهر ولا المستحاضة شهراً؛ لم يقضيا ما مضى ـ إذا تأوَّلتا في[1] ترك الصلاة دوام ما بهما من الدم ـ، وقيل في المستحاضة: إذا تركتْ بعد أيام أَقْرَائها يسيراً أعادته، وإن كان كثيراً؛ فليس عليها قضاؤه بالواجب، وفي سماع أبي زيدٍ عن مالكٍ: أنها إذا تركت الصلاة بعد الاستظهار جاهلةً لا تقضي صلاةَ تلك الأيام. واستحبَّ ابنُ القاسم لها القضاء؛ فهٰذا كله مخالفةٌ للدليل مع الجهل والتأويل؛ فجعلوه من قَبيل العفو، ومن ذٰلك أيضاً المسافرُ يقدم[2] قبل الفجر، فيظنُّ أنَّ مَنْ لم يدخل قبل غروب الشمس فلا صوم له، أو تطهر الحائضُ قبل طلوع الفجر؛ فتظنُّ أنَّه لا يصح صومها حتى تطهر قبل الغروب، فلا كفارة هنا، وإن خالف الدليل لأنه متأول، **وإسقاط الكفارة هو[3] معنى العفو.**

وأما النوع الثالث، وهو العمل بما هو مسكوت عن حكمه فيه نظر، فإن خُلوَّ بعض الوقائع عن حكم لله مما اختلف فيه[4]، فأما على القول بصحة

---

(١) تصحفت في (د): «تأولنا» بالنون.

(٢) تأمل لتدرك الفرق بين هٰذه الأمثلة وما مضى فيمن سافر أقل من أربعة بُرُد، حيث كان من الأول الواقف مع مقتضى الدليل المعارض بقوي، وبين هٰذا الخارج عن الدليل متأولاً؛ فالفرق غير ظاهر. (د).

(٣) ولِمَ لَمْ نقل: وإسقاط الإثم أيضاً، وكأنه بان على ما سبق له آنفاً من أن الكلام في الأحكام الدنيوية، وقد علمْتَ أن هٰذا لا يطرد في أصل المسألة، وأمثلته الكثيرة لها، بل وتصريحه سابقاً بقوله: «ورفع الحرج والمغفرة». (د).

(٤) لا يحق لأحد بعد التفقه في قوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي**﴾، وقوله: ﴿**وأنزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء**﴾، أن يذهب إلى أن يكون بعض الوقائع =

الخلوِّ؛ فيتوجه النظر، وهو مقتضى الحديث: «وما سكت عنه؛ فهو عفو»[1]، وأشباهه مما تقدم.

وأما على القول الآخر؛ فيُشكل الحديثُ؛ إذ ليس ثَمَّ مسكوتٌ عنه بحال، بل هو إما منصوص، وإما مَقِيس على منصوص، والقياس من جملة الأدلة الشرعية؛ فلا نازلة إلا ولها في الشريعة محلُّ حُكم، فانتفى المسكوتُ عنه إذاً.

ويمكن أنْ يُصرف السكوت على هذا القول إلى ترك الاستفصال مع وجود مظنته، وإلى السكوت عن مجاري العادات مع استصحابها في الوقائع، وإلى السكوت عن أعمالٍ أُخذت قبلُ من شريعة إبراهيم عليه السلام.

فالأول: كما في قوله تعالى: ﴿ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ ﴾ [المائدة: ٥]، فإن هذا العموم يتناول بظاهره ما ذَبحوا لأعيادهم وكنائسهم، وإذا نُظر إلى المعنى [أُشكل][2]؛ لأن في ذبائح الأعياد زيادةً تُنافي أحكام الإسلام؛ فكان للنظر هنا مجال، ولكن مَكْحولاً سئل عن المسألة؛ فقال: كُلْه، قد علم الله ما يقولون وأَحَلَّ ذبائحهم، يريد ـ والله أعلم ـ أنَّ الآية لم يُخَصَّ[3] عمومها، وإن وجد هذا الخاص المنافي، وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم

= خالياً من الحكم الشرعي على معنى أن الشريعة أهملته إهمالاً مطلقاً، بحيث لم تصب دليلاً أو تضع أمارة تنبه بها المكلف على مقصدها فيه؛ هل هو الإيجاب، أو الحظر، أو رفع الحرج؟ ولم يبق سوى أن من يقول في الوقائع ما يخلو عن الحكم إنما يقصد عدم نصب دليل يخصه أو يخص نوعه، وهو المسكوت عنه الذي عرف بأدلة عامة أن الشريعة تصدت رفع الحرج فيه عن المكلفين، ورأت طائفة إلى أن الأدلة العامة تجعله من قبيل المحظور. (خ).

(١) مضى تخريجه (ص ٢٢٥).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٣) في الأصل: «تخص».

اللفظ، ومع ذٰلك فأحلَّ ما ليس فيه عارض وما هو فيه، لٰكن بحكم العفو عن وجه المنافاة.

وإلى نحو هٰذا يُشير قولُه عليه السلام: «وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان؛ فلا تبحثوا عنها»[1]، وحديث الحج أيضاً مثلُ هٰذا، حين قال: «أحَجُّنا هٰذا لعامنا أو للأبد؟»[2]؛ لأن اعتبار اللفظ يُعطي أنه للأبد، فكره عليه السلام سؤاله، وبيَّن له علةَ ترك السؤال عن مثله، وكذٰلك حديث: «إن أعظم المسلمين في المسلمين جُرماً...»[3] إلخ يُشير إلى هٰذا المعنى، فإن السؤال عما لم يحرم، ثم يحرم لأجل المسألة، إنما يأتي في الغالب من جهة إبداء وجهٍ[4] فيه يقتضي التحريم، مع أنَّ له أصلاً يرجع إليه في الحِلِّيَّة، وإن اختلفت فروعُه في أنفسها، أو دخلها معنى يُخيِّل الخروجَ عن حكم ذٰلك الأصل، ونحو حديث: «ذَرُوني[5] ما تركتكم»[6] وأشباه ذٰلك.

والثاني: كما في الأشياء التي كانت في أول الإسلام على حكم الإقرار، ثم حرمت بعد ذٰلك بتدريج؛ كالخمر، فإنها كانت معتادةَ الاستعمال في الجاهلية، ثم جاء الإسلام؛ فتركت على حالها قبل الهجرة وزماناً بعد ذٰلك،

(١) مضى تخريجه (ص ٢٥٣) وهو حديث حسن.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب العمرة، باب عمرة التنعيم، ٣ / ٦٠٦ / رقم ١٧٨٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتّع والقران، ٢ / ٨٨٣ - ٨٨٤ / رقم ١٢١٦) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

(٣) مضى تخريجه (ص ٤٨)، وهو في «الصحيحين».

(٤) أي؛ فهو يسكت عنه؛ أي: يترك الاستفصال فيه مع وجود مظنته. (د).

(٥) فلا تستقصوا(*)؛ فيترتب على ذٰلك تفصيل لا يكون فيه مصلحتكم. (د).

(٦) مضى تخريجه (ص ٢٥٦)، وهو في «الصحيحين».

(*) في المطبوع: «يستقصوا».

ولم يتعرض في الشرع للنص على حكمها حتى نزل: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [البقرة: ٢١٩]؛ فبين ما فيها من المنافع والمضار، وأنَّ الأضرار فيها أكبر من المنافع[1]، وترك الحكم الذي اقتضته المصلحةُ وهو التحريم؛ لأنَّ القاعدة الشرعية أنَّ المفسدة إذا أرْبَتْ على المصلحة؛ فالحكم للمفسدة، والمفاسد ممنوعة[2]؛ فبان وجهُ المنع فيهما، غير أنه لما لم ينصَّ على المنع - وإنْ ظهر وجهه - تمسكوا بالبقاء مع الأصل الثابت لهم بمجاري العادات، ودخل لهم تحت العفو، إلى أن نزل ما في سورة المائدة من قوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾؛ فحينئذ استقرَّ حُكم التحريم، وارتفع العفو، وقد دلَّ على ذٰلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟﴾ الآية [المائدة: ٩٣]؛ فإنه لما حُرِّمت قالوا: كيف بمن مات وهو يشربها؟ فنزلت الآية[3]، **فرفْعُ الجُناح هو معنى[4] العفو**.

ومثال[5] ذٰلك الربا المعمول به في الجاهلية وفي أول الإسلام، وكذٰلك بيوع الغَرر الجارية بينهم؛ كبيع المضامين، والملاقيح، والثمر قبل بُدُوِّ صلاحه، وأشباه ذٰلك، كلها كانت مسكوتاً عنها، وما سكت عنه؛ فهو في معنى

---

(١) في الأصل: «النفع».

(٢) ولذا قال بعضهم: إن التحريم بدأ من هٰذه الآية؛ لأنه ذكر ما يقتضي الحرمة، لٰكن لما لم ينص؛ تمسكوا بالأصل بمقتضى العادة، فكان عفواً. (د).

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿ليس على الذين آمنوا...﴾، ٨ / ٢٧٨ / رقم ٤٦٢٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر... ٣ / ١٥٧٠ / رقم ١٩٨٠) عن أنس رضي الله عنه.

(٤) تنبه لهٰذا؛ فهو يؤيد ما قلناه في معنى العفو، وأن الأصل فيه الحكم الأُخروي، والأحكام الدنيوية إن وجدت تكون تابعةً له. (د).

(٥) في النسخ المطبوعة: «ومثل».

العفو، والنسخ بعد ذٰلك لا يرفع هٰذا المعنى؛ لوجود جملة منه باقية إلى الآن على حكم إقرار الإسلام؛ كالقراض، والحكم في الخُنثى بالنسبة إلى الميراث وغيره، وما أشبه ذٰلك مما نبَّه عليه العلماء.

والثالث: كما في النكاح والطلاق والحج والعمرة وسائر أفعالهما؛ إلا ما غيَّروا؛ فقد كانوا يفعلون ذٰلك قبل الإسلام؛ فيفرِّقون بين النكاح والسِّفاح، ويطلِّقون، ويطوفون بالبيت أسبوعاً، ويمسحون الحجر الأسود، ويسعون بين الصفا والمروة، ويلبُّونْ، ويقفون بعرفات، ويأتون مُزْدلفة، ويرمون الجِمار، ويعظِّمون الأشهر الحرم ويحرمونها، ويغتسلون من الجنابة، ويغسِّلون موتاهم ويكفِّنونهم، ويصلُّون عليهم، ويقطعون السارق، ويصلبون قاطعَ الطريق، إلى غير ذٰلك مما كان فيهم من بقايا ملَّة أبيهم إبراهيم؛ فكانوا على ذٰلك إلى أنْ جاء الإسلامُ؛ فبقوا على حكمه حتى أحكم الإسلام منه ما أحكم، وانتسخ ما خالفه؛ فدخل ما كان قبل ذٰلك[1] في حكم العفو مما لم يتجدَّد فيه خطاب زيادة على التلقي من الأعمال المتقدمة، وقد نُسخ منها ما نُسخ، وأُبقي منها ما أبقي على المعهود الأول.

فقد ظهر بهٰذا البَسْط مواقعَ العفو في الشريعة وانضبطت والحمد لله على أقرب ما يكون إعمالاً لأدلته الدالَّة على ثبوته؛ إلا أنه بقي النظر في العفو؛ هل هو حكم أم لا؟ وإذا قيل حكم؛ فهل يرجع إلى خطاب التكليف أم إلى خطاب الوضع؟ هٰذا محتمل كله، ولٰكن لما لم يكن مما ينبني عليه حكم عملي؛ لم يتأكد البيان فيه، فكان الأولى تركه، والله الموفق للصواب.

---

(١) مما استمروا عليه مدة ثم نسخ. (د).

المسألة الحادية عشرة

طلبُ الكفاية يقول العلماءُ بالأصول: إنه متوجِّهٌ على الجميع، لٰكن إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين، وما قالوه صحيح من جهة كُليّ[1] الطلب، وأما من جهة جُزئيِّه؛ ففيه تفصيل، وينقسم أقساماً، وربما تشعَّب تشعباً طويلاً، ولٰكن الضابط للجملة من ذٰلك؛ أنَّ الطلبَ واردٌ على البعض، ولا على البعض كيف كان، ولٰكن على من فيه أهليَّةُ القيام بذٰلك الفعل المطلوب، لا على الجميع عموماً.

والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: النصوص الدالة على ذٰلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾ الآية [التوبة: ١٢٢]؛ فورد التحضيض على طائفة لا على الجميع.

وقوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[2] الآية [آل عمران: ١٠٤].

---

(١) أي: باعتبار مجموعة فروض الكفايات، وإلا؛ فهٰذا إنما يتوجه على بعض المكلفين المتأهلين للقيام به، ويتفرع على هٰذا أنه إذا لم يقم به أحد؛ فإن الإثم لا يعم المكلفين، بل يخص المتأهلين فقط، هٰذا مراده ومحل استدلاله؛ فعليك بتطبيق أدلته على هٰذا المعنى، وهٰذا غير الخلاف بين الأصوليين في أنه متوجه على الكلي الإفرادي؛ كما هو التحقيق، أو المجموعي كما هو مقابله؛ لأن خلافهم يجري هنا أيضاً بعد تسليم مسألته هنا؛ فيقال: هل البعض المتأهل لهٰذا الفرض الوارد عليه الطلب المراد به كل البعض الإفرادي أو المجموعي. (د).

(٢) هٰذه الآيات لا تدل على أن الطلب متوجه إلى البعض، بل للمانع أن يقول: المعنى يجب عليكم جميعاً أن يكون بعضكم المتأهل لذٰلك داعياً إلى الخير. . . إلخ مثلاً، ومعنى توجه الطلب على الجميع أن ينهضوهم لذٰلك ويعدُّوهم له، ويعاونوهم بكل المسائل ليتحقق هٰذا المهم من المصلحة، فإنْ لم يحصل هٰذا المهم من المصلحة؛ أثم جميع المكلفين، المتأهل وغيره، وفي =

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم﴾ [النساء: ١٠٢] الآية إلى آخرها.

وفي القرآن من هٰذا النحو أشياء كثيرة، ورد الطلبُ فيها نصّاً على البعض لا على الجميع.

والثاني: ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هٰذا المعنى؛ كالإمامة[1] الكبرى أو الصغرى، فإنهما إنما تتعيَّن على من فيه أوصافها المرعية لا على كل الناس، وسائر الولايات بتلك المنزلة إنما يطلب[2] بها شرعاً باتفاق من كان أهلاً للقيام بها والغَناء فيها[3]، وكذٰلك الجهاد ـ حيث يكون فرضَ كفاية ـ إنما

= مثله ﴿واتقوا فتنة لاتصيبن الذين ظلموا﴾ إلخ. (د).

قلت: انظر حول تفسير الآيات في: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٥ / ١٦٥ ـ ١٦٦)، و«بدائع التفسير» (١ / ٥٠٨ و٢ / ٣٨٤ ـ ٣٨٥) لابن القيم.

(١) على رأيه يكون الإثم الآن حيث لا خلافة قائمة على من كان فيه الأوصاف المتعبرة للخلافة لا غير، وليست الأمة بآثمة، فإذا فرض أن الشروط المرعية غير متوفرة الآن؛ فلا إثم على أحد، وهٰذا ما لا يمكن أن يسلم به، والتعين الذي يقوله شيء آخر غير فرض الكفاية الذي هو موضوعنا. (د).

(٢) بل الذي يقال: إنما تُسند إلى من كان أهلاً، ولٰكن المطالب بذٰلك الجميع. (د).

(٣) المستحق للولاية من تحقق فيه أمران: أحدهما: القدرة على القيام بأعبائها، وهٰذا يرجع إلى العلم وجودة الرأي في تدبير شؤونها. ثانيهما: الاستقامة، وهي العمل بما عرف من حق ومصلحة، وإجراؤه بعزم ثابت على الرغم من كل هوى يثور في النفس أو خيال يزين له إيثار مرضاة الوجيه أو الغني على الفوز برضا الأمة الذي هو إمارة رضوان الخالق وسلامة العاقبة، هٰذان الشرطان هما اللذان يصح لمن تحققا فيه أن يتقلد منصباً أو عملاً، ولٰكن جاء في الحديث الصحيح المصرح بأن يكون الإمام الأكبر قرشيّاً، وحقق آخرون النظر؛ ففهموا أن ذكر القرشية في الحديث لكون شدة العصبية التي هي ملاك المنعة وعزة الجانب كانت بالغة غايتها في قريش، لو انحلت الرابطة القرشية ونهض رئيس غير قرشي، وقد التفت حوله قوة يمكنها أن تذود عن الأمة كل من يتهافت به الجشع =

يتعيَّن[1] القيامُ به على من فيه نجدة وشجاعة، وما أشبه ذٰلك من الخطط الشرعية؛ إذ لا يصح أن يطلب بها من لا يُبدىء فيها ولا يُعيد؛ فإنه من باب تكليفِ ما لا يُطاق بالنسبة إلى المكلَّف، ومن باب العَبَث بالنسبة إلى المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفَعة، وكلاهما باطلٌ شرعاً.

والثالث: ما وقع من فتاوى[2] العلماء، وما وقع أيضاً في الشريعة من هٰذا المعنى؛ فمن ذٰلك ما رُوي عن محمد رسول الله ﷺ، وقد قال لأبي ذر[3]: «يا أبا ذرّ! إني أراك ضعيفاً وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأَمَّرنَّ على اثنين، ولا تَولّين مال يتيم»[3]، وكلا الأمرين من فروض الكفاية، ومع ذٰلك؛ فقد نهاه عنها، فلو فُرض إهمال الناس لهما؛ لم يصح[4] أنْ يقال بدخول أبي ذر في حَرَج

= على استعبادها؛ لكان جديراً بالإمامة وحقيقاً بأن تمد له الشعوب الإسلامية أيديها بالمبايعة والطاعة. (خ).

(1) لسنا في فرض العين، فهٰذا مسلم أنه إنما يتعين على هٰؤلاء، ولٰكن علينا جميعاً أن يحصل ذٰلك، وبالجملة؛ فالقيام فعلاً بالمصلحة إنما يُسند إلى من يتأهل له، وقد يكون الطلب المتوجه إليه في ذٰلك طلب عين إذا لم يوجد متأهل خلافه، فإن وجد؛ كان الطلب لا يزال كفائيّاً، كغيره ممن لم يتأهل، ويكون الفرق بين المتأهل وغيره؛ أن غير المتأهل عليه أن يعمل ليقوم بها المتأهل، والمتأهل عليه ذٰلك، وعليه إذا تعين لها أن يقوم بها. (د).

(2) هل فتاوى العلماء تعتبر دليلاً في مثل هٰذا، وهو أصل كبير في الدين ينبني عليه كما قلنا أحكام تشمل الأمة أو لا تشملها؟ (د).

(3) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، ٣ / ١٤٥٧ ـ ١٤٥٨ / رقم ١٨٢٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الوصايا، باب ما جاء في الدخول في الوصايا / رقم ٢٨٦٨)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الوصايا، باب النهي عن الولاية على مال اليتيم، ٦ / ٢٥٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ١٢٩ و٦ / ٢٨٣) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٤) وهٰذا صريح فيما قررناه من أنه ينبني على كلامه أن المخاطب بفرض الكفاية خصوص =

الإهمال، ولا من كان مثله.

وفي الحديث: «لا تسأل الإمارة»[1]، وهٰذا النهي يقتضي أنها غيرُ عامة الوجوب، ونهى أبو بكر رضي الله عنه بعضَ الناس عن الإمارة، فلما مات رسولُ الله ﷺ وَلِيها أبو بكر، فجاءه الرجل، فقال: نهيتني عن الأمارة ثم ولِيت؟ فقال له: «وأنا الآن أنهاك عنها». واعتذر له عن ولايته هو بأنه لم يجد من ذٰلك بُدّاً[2].

ورُوي أنَّ تميماً الدَّاريَّ استأذن عمرَ بنَ الخطاب رضي الله عنهما في أنْ يَقُصَّ؛ فمنعه من ذٰلك[3]، وهو من مطلوبات الكفاية ـ أعني: هٰذا النوع من

= من فيه أهليه له، فلو أهمل؛ لم تأثم الأمة، حتى لو فرض أن المسلمين كان فيهم واحد فقط أهلاً للخلافة ولم يتوسَّدها؛ كان هو الآثم فقط، وهل ينال الخلافة بغير الأمة التي تعهد إليه بها؟ فإذا لم تُنهضه الأمة وتبايعه؛ كانت آثمة قطعاً. (د).

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأَيمان والنذور، باب قول الله تعالى: **﴿لا يؤاخذكم الله باللغو﴾**، ١١ / ٥١٦ ـ ٥١٧ / رقم ٦٦٢٢، وكتاب كفارات الأيمان، باب الكفارة قبل الحنث وبعده، ١١ / ٦٠٨ / رقم ٦٧٢٢) عن عبدالرحمٰن بن سمرة رضي الله عنه، وتتمته: «فإنك إنْ أُعطيتها عن مسألةٍ وكّلت إليها، وإنْ أُعطيتها عن غير مسألةٍ أُعنت عليها».

(2) أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (ص ٢٣٥)، وعبدالرزاق في «المصنف» (١١ / ٣٢١) مطوّلاً، دون قصة مراجعة الرجل له بذٰلك بعد توليه الخلافة، وفيه أن اسم الرجل: رافع الطائي.

وزاد نسبته في «الإصابة» (١ / ٤٩٧) للطبراني وابن خزيمة.

(3) أخرج أحمد في «المسند» (٣ / ٤٤٩)، وابن أبي عاصم في «المذكّر والتذكير والذِّكر / رقم ٣)، والطبراني في «الكبير» (٧ / ١٧٧) عن السائب بن يزيد؛ قال: «لم يُقص على عهد رسول الله ﷺ، ولا عهد أبي بكر، ولا عهد عمر رضي الله عنهما، وأوّل مَنْ قَصّ تميم الدَّاريُّ، استأذن عمر أن يقصّ؛ فأذن له أن يقصّ قائماً على رجليه».

وفي إسناده بقية بن الوليد، وهو مدلس، وقد عنعن.

وأخرج ابن وهب في «الجامع» (١ / ٨٩)، والطبراني في «الكبير» (٢ / ٤٩)؛ أن تميماً الداريّ استأذن عمر في القصص فأبى أن يأذن له، ثم استأذنه فأبى أن يأذن له، ثم استأذنه؛ فقال: =

القَصص الذي طلبه تميمٌ رضي الله عنه ـ، ورُوي نحوه عن عليٍّ بن أبي طالبٍ رضي الله عنه[1].

وعلى هٰذا المَهْيَع[2] جرى العلماء في تقرير كثيرٍ من فروض الكفايات؛ فقد جاء عن مالكٍ أنه سئل عن طلب العلم: أفرضٌ هو؟ فقال: «أمَّا على كل الناس؛ فلا»[3]، يعني به الزائد على الفرض العَينيّ، وقال أيضاً: «أمَّا من كان فيه موضعٌ للإمامة؛ فالاجتهاد في طلب العلم عليه واجب، والأخذ في العناية بالعلم على قدر النية فيه»؛ فقسم كما ترى، فجعل من فيه قَبوليَّة للإمامة مما يتعيَّن عليه، ومن لا جعله منـدوبـاً إليه، وفي ذٰلـك بيانٌ أنـه ليس على كل

= «إنْ شئتَ»، وأشار بيده (يعني الذّبح).

وإسناده ضعيف لأنه منقطع، عمرو بن دينار لم يسمع عمر، قاله الهيثمي في «المجمع» (١ / ٨٩).

وأخرج ابن أبي عاصم في «المذكّر والتّذكير والذّكر» (رقم ٥) عن حميد بن عبدالرحمٰن؛ قال: «إن تميماً الداري استأذن عمر رضي الله عنه؛ أن يقصّ، فلم يأذن له، ثم استأذنه؛ فقال له عمر: تقول ماذا؟ فقال: أقرأ عليهم القرآن وأذكّرهم وأعظهم. قال: فأذن له في الأسبوع يوماً واحداً، ثم استـأذن عثمان رضي الله عنه فأذن، ثم استزاده؛ فزاده يوماً واحداً، وقد كان استزاد عمر يوماً واحداً؛ فلم يأذن له».

وحميد بن عبدالرحمٰن لم يدرك عمر، وفي إسناده أيضاً عبدالله بن نافع الصائغ، في حفظه لين؛ فإسناده ضعيف، ولٰكن أخرجه ابن شبة في «تاريخ المدينة» (١ / ٩ ـ ١٥)، وابن وهب في «الجامع» (١ / ٨٨، ٨٩) من طرق كثيرة عن عمر، تدلل على أن للقصَّة أصلاً.

(١) وعن عثمان رضي الله عنه كما تقدّم، والوارد عن علي أخرجه ابن وهب في «الجامع» (١ / ٨٨).

(٢) المهيع: الطريق الواسع المنبسط. انظر: «لسان العرب» (هـ ي ع).

(٣) أخرجه بنحوه ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» (رقم ٣٢، ٣٤، ٣٥)، والخطيب في «الفقيه والمتفقه» (١ / ٤٥ ـ ٤٦).

الناس[1]، وقال سحنون: من كان أهلاً للإمامة وتقليد العلوم؛ ففرضٌ عليه أنْ يطلبها لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ومن لا يعرف المعروف كيف يأمر به؟! أو لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه؟!

وبالجملة؛ فالأمر في هٰذا المعنى واضح، وباقي البحث في المسألة موكول إلى علم الأصول.

لٰكن قد يصح أنْ يقال: إنه واجب على الجميع على وجهٍ من التجوُّز[2] لأن القيام بذٰلك الفرض قيام بمصلحة عامة؛ فهم مطلوبون بسدِّها على الجملة[3]؛ فبعضهم هو قادرٌ عليها مباشرة، وذٰلك من كان أهلاً لها، والباقون

---

(١) أي: القيام به فعلاً، وهٰذا لا نزاع فيه؛ لأن طبيعة فرض الكفاية أنه يقوم به أحد المتأهلين له. (د).

(٢) هٰذا مع قوله سابقاً: «فلو فرض إهمال... إلخ» يقتضي أنه ليس وجوباً حقيقيّاً بحيث يأثم الجميع بالترك؛ لأن هٰذا معنى «التجوز» الذي يقوله، يعني أنه(*) ليس واجباً بمعناه الشرعي؛ فلا يتم قوله بعد: «فلا يبقى للمخالفة وجه»، وإن كان يريد أنه فرض على الجميع حقيقة يأثم الكل بتركه لأن عليهم إقامة القادر على الواجب، يعني: فإذا تركوا أثم الكل صح الكلام، لٰكن يخالف ما تقدم، ويجعل البحث كله والمسألة جميعها غير منتجة ثمرة في الدين، وتدخل المسائل التي لا هي من صلب العلم ولا من ملحه. (د).

(٣) يمتاز فرض الكفاية عن فرض العين بأن القصد منه وقوع الفعل المأمور به من غير نظر إلى فاعله، فمتى وقع ذٰلك الفعل على الوجه الصحيح؛ ارتفع الطلب سواء قام به فرد أو الجماعة بأكملها، أما فرض العين؛ فإن قصد الشارع منه يتوجه إلى الفاعل بعينه، حتى إذا عجز عن القيام بالفعل؛ سقط الطلب جملة، ولم ينتقل إلى غيره؛ لأن مصلحة الفعل في صدوره عن المكلف به المعين لا في وجوده كيف اتفق كما هو الشأن في فرض الكفاية. (خ).

(*) في المطبوع: «وأنه» بزيادة واو!

ـ وإنْ لم يقـدروا عليهـا ـ قادرون على إقـامة القادرين، فمن كان قادراً على الولاية؛ فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها؛ مطلوبٌ بأمرٍ آخر، وهو إقامة ذٰلـك القادر وإجباره على القيام بها؛ فالقادر إذاً مطلوبٌ بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوبٌ بتقديم ذٰلك القادر؛ إذ لا يُتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة من باب ما لا يتمُّ الـواجب إلا به، وبهٰـذا الوجه يرتفع مَناطُ الخلاف؛ فلا يبقى للمخالفة وجه ظاهر.

فصل(1)

ولا بد من بيان بعض تفاصيل هٰذه الجملة ليظهر وجهها وتتبيَّن صحتها بحول الله.

وذٰلك أنَّ الله عز وجل خلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم، لا في الدنيا ولا في الآخرة، ألا ترى إلى قول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: ٧٨]، ثم وضع فيهم العلم بذٰلك على التـدريج والتـربية؛ تارة بالإلهـام كمـا يُلهم الطفلُ التقامَ الثَّدْي ومصَّه، وتارة بالتعليم؛ فطلبَ الناسَ بالتعلم والتعليم لجميع ما يُستجلب به المصالح وكافَّة ما تُدرأ به المفاسد؛ إنهاضاً لما جُبِلَ فيهم من تلك الغرائز الفِطْريَّة، والمطالب الإلهـامية لأن ذٰلـك كالأصـل للقيام بتفـاصيل المصالح ـ كان ذٰلك من قَبيل الأفعال، أو الأقوال، أو العلوم والاعتقادات، أو الآداب الشرعية أو العادية ـ وفي أثناء العناية بذٰلك يَقْوى في كل واحد من الخلق ما فُطر عليه، وما أُلْهِم له من تفاصيل الأحوال والأعمال؛ فيظهر فيه وعليه، ويبرِّز فيه على أقرانه ممن لم يهيَّأ

(1) ذكر تحته مبادىء وأسساً مهمةً في التربية غايةً، قلّ أن تجدها عند غيره؛ فلله درُّه ما أفهمه وأبعد غوره وأغزر علمه!

وانظر حول هٰذه المبادىء: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٦ / ١٢٩ ـ ١٥١).

تلك التهيئة؛ فلا يأتي زمانُ التعقُّل إلا وقد نجم[1] على ظاهره ما فُطر عليه في أوليَّته، فترى واحداً قد تهيَّأ لطلب العلم، وآخر لطلب الرِّياسة، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج إليها، وآخر للصِّراع والنطاح، إلى سائر الأمور.

هٰذا وإن كان كلُّ واحدٍ قد غُرز فيه التصرُّف الكليِّ؛ فلا بدَّ في غالبِ العادة من غَلَبة البعض عليه؛ فيردُ التكليفُ عليه معلَّماً مؤدَّباً في حالته التي هو عليها فعند ذٰلك ينتهضُ الطلبُ على كلِّ مكلَّف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهضٌ فيه، ويتعيَّن على الناظرين فيهم الالتفاتُ إلى تلك الجهات؛ فيراعونهم بحسبها ويراعونها [إلى][2] أن تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم، ويُعينونهم على القيام بها، ويُحرِّضونهم على الدوام فيها؛ حتى يبرز كلُّ واحد فيما غَلَب عليه ومال إليه من تلك الخُطط[3]، ثم يُخلَّى[4] بينهم وبين أهلها، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها، إذا صارت لهم كالأوصاف الفِطْرية، والمدْرَكات الضروية؛ فعند ذٰلك يحصل الانتفاع، وتظهر نتيجة تلك التربية.

فإذا فُرضَ ـ مثلاً ـ واحدٌ من الصبيان ظهر عليه حسنُ إدراكٍ، وجودةُ فهْمٍ، ووُفُورُ حفظٍ لما يسمع ـ وإنْ كان مشارِكاً في غير ذٰلك من الأوصاف ـ؛ ميل به نحو ذٰلك القصد، وهٰذا واجبٌ على الناظر فيه من حيث الجملة مراعاةً لما يُرجى فيه من القيام بمصلحة التعليم فطُلب بالتعلُّم وأُدِّب بالآداب المشتركة بجميع العلوم، ولا بد أن يُمال منها إلى بعض فيؤخذ به، ويُعان عليه، ولٰكن على الترتيب الذي نصَّ عليه رَبَّانِيُّو العلماء، فإذا دخل في ذٰلك البعض فمال

---

(١) أي: ظهر. انظر: «لسان العرب» (ن ج م).

(٢) ما بين المعقوفتين ليست في الأصل.

(٣) أي: الأمور والأحوال. انظر: «لسان العرب» (خ ط ط).

(٤) في الأصلي: «تخلي».

به طبعه إليه على الخصوص، وأحبَّه أكثر من غيره؛ تُرك وما أحب، وخُصَّ بأهله؛ فوجب عليه إنهاضه فيه حتى يأْخذ منه ما قُدر له، من غير إهمال له ولا تركٍ لمراعاته، ثم إنْ وقف هنالك فحسن، وإن طلبَ الأَخذ في غيره أو طُلب به؛ فُعل معه فيه ما فُعل فيما قبله، وهٰكذا إلى أن ينتهي.

كما لو بدأ بعلم العربيَّة مثلاً ـ فإنه الأحقُّ بالتَّقديم ـ؛ فإنَّه يُصرف إلى معلِّميها؛ فصار من رَعيَّتهم، وصاروا هم رُعاة له؛ فوجب عليهم حفظه فيما طلب بحسب ما يليق به وبهم، فإن انتهض عزمُه بعدُ إلى أنْ [صار][1] يحْذِقُ القرآن؛ صار من رعيَّتهم، وصاروا هم رُعاة له كذٰلك، ومثله إن طلب الحديث أو التفقه في الدين إلى سائر ما يتعلَّق بالشريعة من العلوم، وهٰكذا الترتيب فيمن ظهر عليه وَصْفُ الإقدام والشجاعة وتدبير الأمور، فيُمال به نحو ذٰلك، ويعلَّم آدابه المشتركة، ثم يُصار به إلى ما هو الأولى فالأولى من صنائع التدبير؛ كالعِرافة، أو النقابة، أو الجندية، أو الهداية، أو الإمامة، أو غير ذٰلك مما يليق به، وما ظهر له فيه نجابةٌ ونهوض، وبذٰلك يتربَّى لكلِّ فعلٍ هو فرضُ كفايةٍ قومٌ؛ لأنه سير أولاً في طريق مشترك، فحيث وقف السائر وعجز عن السير؛ فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة، وإنْ كان به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية، وفي التي يَنْدُر من يصل إليها؛ كالاجتهاد في الشريعة، والإمارة؛ فبذٰلك تستقيم أحوالُ الدنيا وأعمال الآخرة.

فأنت ترى أنَّ الترقّي في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد، ولا هو على الكافة بإطلاق، ولا على البعض بإطلاق، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل، ولا بالعكس، بل لا يصح أنْ يُنظر فيه نظر واحد حتى يُفصَّل بنحوٍ من هٰذا التفصيل، ويُوزَّع في أهل الإسلام بمثل هٰذا التوزيع،

---

(١) ما بين المعقوفتين ليست في الأصل.

وإلا؛ لم ينضبط القولُ فيه بوجه من الوجوه، والله أعلم [وأحكم][1].

المسألة الثانية عشرة

ما أصله[2] الإباحة للحاجة أو الضرورة؛ إلا أنه يتجاذبه العَوارضُ المضادَّةُ لأصل الإباحة وقوعاً أو توقُّعاً، هل يَكُرُّ على أصل الإباحة بالنَّقْض، أم[3] هٰذا محل نظرٍ وإشكال؟ والقول فيه أنه لا يخْلو؛ إما أنْ يُضْطَر إلى ذٰلك المباح، أم لا، وإذا لم يضطر إليه؛ فإما أنْ يلحقه بتركه حَرَجٌ أم لا؛ فهٰذه أقسام[4] ثلاثة:

أحدها: أنْ يَضْطَر إلى فعل ذٰلك المباح؛ فلا بدَّ من الرجوع إلى ذٰلك الأصل، وعدم اعتبار ذٰلك العارض؛ لأوجه:

ـ **منها**: إنَّ ذٰلك المباح قد صار واجبَ الفعل، ولم يبق على أصله من الإباحة، وإذا صار واجباً؛ لم يعارضه إلا ما هو مثله في الطرف الآخر أو أقوى منه، وليس فرض المسألة هٰكذا؛ فلم يبق إلا أنْ يكون طرفُ الواجب أقوى؛ فلا بد من الرجوع إليه، وذٰلك يستلزم عدم معارضة الطوارىء.

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٢) أي: ما كان أصله مباحاً؛ كالأكل والشرب والبيع والشراء والنكاح، ولٰكنه اضطر إليه الشخص أو احتاج إليه حاجة يلحقه بسببها ضيق شديد وحرج لو ترك فعله، وهو مع كونه مضطرّاً إليه أو محتاجاً إليه تعرض له مفسدة واقعة بالفعل أو متوقعة؛ فهل يعتبر جانب اللاحق من المفسدة فتنقض حكم الإباحة فيصير ممنوعاً مع أنه ضروري أو حاجي، أو لا يعتبر الطارىء ويبقى لا حرج في استعماله؟ وقد مثل الضروري في المسألة الخامسة عشرة من كتاب الأدلة بالبيع والشراء الذي لا يسلم غالباً من لقاء المنكر أو ملابسته بسببه، وسيمثل هنا لما في تركه الحرج بمخالطة الناس. (د).

(٣) في النسخ المطبوعة: «أو».

(٤) وهي ما إذا اضطر إليه، وما إذا لحقه بتركه حرج، وما ليس واحد منها، وسيذكر الثالث أثناء المسألة الثالثة عشرة. (د).

والثاني: أنَّ محالَّ الاضطرار مغتفرة في الشرع، أعني أنَّ إقامة الضرورة معتبرة، وما يطرأ عليه من عارضات المفاسد مغتفر في جنب المصلحة المجتلَبة، كما اغتُفرت مفاسد أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وأشباه ذٰلك في جنب الضرورة لإحياء النفس المضطرة، وكذٰلك النطق بكلمة الكفر أو الكذب حفظاً للنفس أو المال حالة الإكراه، فما نحن فيه من ذٰلك النوع؛ فلا بد فيه من عدم اعتبار العارض للمصلحة الضرورية.

والثالث: أنا لو اعتبرنا العوارضَ ولم نغتفرها؛ لأدَّى ذٰلك إلى رفع الإباحة[1] رأساً، وذٰلك غيرُ صحيح، كما سيأتي في كتاب «المقاصد» من أنَّ المكمِّلَ إذا عاد على الأصل بالنقْض سقط اعتباره[2]، واعتبار العوارض هنا إنما هي من ذٰلك الباب؛ فإنَّ البيع والشراء حلال في الأصل، فإذا اضْطُر إليه وقد عارضه موانعُ في طريقه؛ فَفَقْد الموانع من المكمِّلات، كاستجماع الشرائط، وإذا اعتُبرت أدَّى إلى ارتفاع ما اضْطُر إليه، وكلُّ مكمِّلٍ عاد على أصله بالنقض فباطل؛ فما نحن فيه مثله.

والقسم الثاني: أنْ لا يَضْطَرَّ إليه، ولٰكن يلحقه بالترك حَرَجٌ، فالنظرُ يقتضي الرجوعَ إلى أصل الإباحة وترك اعتبار الطوارىء؛ إذْ الممنوعات قد أُبيحت رفعاً للحرج، كما سيأتي لابن العربي في دخول الحمام[3]، وكما إذا كثرت المناكرُ في الطرق[4] والأسواق؛ فلا يمنع ذٰلك التصرُّفَ في الحاجات إذا كان الامتناعُ من التصرُّف حَرَجاً بَيِّناً، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

---

(١) الإباحة هنا بمعنى الإذن؛ كما هو ظاهر (د).

(٢) انظر: (٢ / ٣٠٢ وما بعدها).

(٣) انظر: (٣ / ٥٢٧).

(٤) في الأصل: «الطريق».

وقد أُبيح الممنوع رفعاً للحرج؛ كالقرض الذي فيه بيع الفضَّة بالفضَّة ليس يداً بيد، وإباحة العَرايا، وجميع ما ذكره الناس في عوارض النكاح[1]، وعوارِض مخالطة الناس، وما أشبه ذٰلك، وهو كثير، هٰذا وإنْ ظهر ببادىء الرأي[2] الخلافُ ها هنا؛ فإن قوماً شدَّدوا فيه على أنفسهم، وهم أهل علم يُقتدى بهم، ومنهم من صرَّح في الفتيا بمقتضى الانكفاف واعتبار العوارض؛ فهٰؤلاء إنما بتُّوا في المسألة على أحد وجهين:

* إما أنهم شهدوا بعدم الحَرَج لضعفه عندهم، وأنه مما هو معتادٌ في التكاليف، والحرج المعتاد مثلُه في التكاليف غيرُ مرفوع، وإلا؛ لزم ارتفاعُ جميع التكاليف أو أكثرها، وقد تبيَّن ذٰلك في القسم الثاني من قسمي الأحكام[3].

* وإما أنهم عملوا وأَفْتَوا باعتبار الاصطلاح الواقع[4] في الرُّخص، فرأَوْا أنَّ كون المباح رخصة يقضي برجحان الترك مع الإمكان، وإنْ لم يَطْرُقْ في طريقه عارض؛ فما ظنك به إذا طرق العارض؟ والكلام في هٰذا المجال أيضاً مذكور في قسم الرخص[5].

---

(١) أي: إذا ترتب على النكاح دخولٌ في كسب الشبهات وارتكاب بعض الممنوعات؛ قالوا: إن هٰذا لا يمنع النكاح، ويعرض للمخالطه وقوع ـ أو توقع سماع ـ المنكرات ورؤيتها، ومع ذٰلك لم تمنع. (د).

(٢) وعليه يكون خلافاً في حال لا خلافاً حقيقيّاً؛ فلذا قال: «ظهر ببادىء الرأي»؛ أي: إن هٰؤلاء لو بَنَوا على أن فيه حرجاً لقالوا بعدم اعتبار العوارض. (د).

(٣) انظر: (٢ / ٢١٤).

(٤) في الأصل و (ط): «الرابع» ولا معنى لها

(٥) وانظر: (٤ / ٥٤٣).

وربما اعْترضَت[1] في طريق المباح عوارضُ يقضي مجموعُها برُجْحان اعتبارها، ولأن ما يلحق فيها من المفاسد أعظم مما يلحق في ترك ذٰلك المباح، وأنَّ الحرجَ فيها أعظمُ منه في تركه، وهٰذا أيضاً مجال اجتهاد؛ إلا أنه يقال: هل يوازي الحرجُ اللاحقُ بترك الأصل الحرجَ اللاحقَ بملابسة العوارض أم لا؟ وهي مسألةٌ نرسمها الآن بحول الله تعالى، وهي:

المسألة الثالثة عشرة

فنقول: لا يخلو أنْ يكون فَقْدُ العوارض بالنسبة إلى هٰذا الأصل من باب المكمِّل له في بابه، أو من باب آخر هو أصل في نفسه، فإن كان هٰذا الثاني؛ فإما أنْ يكون واقعاً أو متوقَّعاً، فإن[2] كان متوقعاً؛ فلا أثر له مع وجود الحَرج؛ لأن الحرج بالترك واقع وهو مفسدة، ومفسدة العارض متوقَّعة متوهَّمة؛ فلا تعارض الواقع ألبتة، وأما إن كان واقعاً؛ فهو محل الاجتهاد في الحقيقة[3]، وقد تكون مفسدةُ العَوارض فيه أتمَّ من مفسدة الترك المباح، وقد يكون الأمر بالعكس، والنظر في هٰذا بابه بابُ التعارض والترجيح، وإنْ كان الأول؛ فلا

(١) سيذكر القسمَ الثالث أثناء المسألة الآتية، بعد أن يتكلم في صدرها ما يشرح فيه ما يعترض طريق المباح من مفاسد قد تكون أرجح من فوت الأصل المحتاج إليه الذي فرض فيه أن يلحقه بالترك له حرج ومشقة، ولٰكنه صنيع غير مناسب؛ إذْ إنه عقد مسألة خاصة ليبين فيها تفاصيل لبعض أحكام القسم الثاني، وأدرج فيها حكم القسم الثالث وتفاصيل أحكامه، وكان الأجدر به أن يسوق ما يتعلق بالقسم الثاني لاحقاً لبيانه هنا، دون عقد مسألة خاصة به؛ لأن ما ذكره بالنسبة إلى القسم الثاني في المسألة التالية ليس بأكثر ولا بأهم مما ذكره في بيانه في مسألته الثانية عشرة، وأيضاً؛ فإنه مع كونه فرض المسألة في تتميم هٰذا القسم كما قال هنا جاء فيها بالقسم الثالث برمته في جمل أوسع مما يخص القسم الثاني؛ فالصنيع غير وجيه. (د).

(٢) في (م): «فإذا».

(٣) في الأصل: «بالحقيقة».

يصح التعارض، ولا تُساوى المفسدتين، بل مفسدة فقد الأصل أعظم، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أنَّ المكمِّل مع مكمِّله كالصِّفة مع الموصوف، وقد مرَّ بيان ذلك في موضعه، وإذا كان فَقْدُ الصِّفة لا يعودُ بفَقْد الموصوف على الإطلاق[1] ـ بخلاف العكس ـ؛ كان جانبُ الموصوف أَقْوَى في الوجود والعدم، وفي المصلحة والمفسدة؛ فكذا ما كان مثل ذلك.

والثاني: أنَّ الأصل مع مكمِّلاته كالكُلِّيِّ مع الجُزئيّ، وقد عُلم[2] أنَّ الكليَّ إذا عارضه الجُزئيُّ فلا أثر للجُزئي، فكذلك هنا لا أثر لمفسدةِ فَقْدِ المكمِّل في مقابلة وجود مصلحة المكمَّل.

والثالث: أنَّ المكمِّل من حيث هو مكمِّلٌ إنما هو مُقَوٍّ لأصلِ المصلحة ومؤكِّدٌ لها؛ ففَوْته إنما هو فوتُ بعض المكمِّلات، مع أنَّ أصلَ المصلحة باقٍ، وإذا كان باقياً؛ لم يعارضه ما ليس في مقابلته، كما أنَّ فَوْتَ أصلِ المصلحة لا يعارضه بقاءُ مصلحةِ المكمِّل، وهو ظاهر.

والقسم الثالث: من القسم[3] الأول ـ وهو أنْ لا يُضْطَرَّ إلى أصلِ المباح ولا يلحق بتركه حرج ـ؛ فهو محلُّ اجتهاد، وفيه تدخل قاعدة الذرائع بناء على أصل التعاون على الطاعة أو المعصية؛ فإن هذا الأَصْلَ متفَقٌ عليه في الاعتبار،

---

(١) أي: وقد يعود إذا كانت صفة لازمة لتحقيق الماهية. (د).

(٢) وسيأتي في أول باب الأدلة؛ فراجعه لتعرف معنى عدم أثر الجزئي في مقابلة الكلي. (د).

انظر: (٣ / ١٧٢ وما بعد).

(٣) لعله من التقسيم الأول؛ أي: التقسيم في أول المسألة السابقة. (د).

قلت: بل هو كذلك.

ومنه[1] ما فيه خلافٌ، كالذرائع فـي البيوع وأشباهها[2]، وإنْ كان أصلُ الذرائع أيضاً متفَقاً عليه، ويدخل فيه أيضاً قاعدةُ تعارض الأصل والغالب، والخلاف فيه شهير.

ومجال النظر في هٰذا القسم دائرٌ بين طَرَفَي نفي وإثبات مُتَّفَقٍ عليهمـا؛ فإن أصل التعاون على البرِّ والتقْوى، أو الإثم والعدوان مكمِّلٌ لما هو عَوْنٌ عليه، وكذٰلك أصل الذرائع، ويقابله في الطرف الآخر أصلُ الأذن الذي هو مكمَّل لا مكمِّل.

ولمن يقول باعتبار الأَصلِ من الإباحة أنْ يحتج بأنَّ أصلَ الإذن راجعٌ إلى معنى ضروريّ؛ إذ قد تقـرَّر أنَّ حقيقـةَ الإباحة التي هي تخْيير حقيقةٌ تُلحق بالضروريات، وهي أُصول المصالح؛ فهي في حكم الخادم لها إنْ لم تكن في الحقيقة إياها؛ فاعتبارُ المعارض في المباح[3] اعتبارٌ لمعارِضِ الضروريِّ في الجملة، وإنْ لم يظهر في التفصيل كونه ضرورياً، وإذا كان كذٰلك؛ صارَ جانبُ المباح أرجَحَ من جانب معارضه الذي لا يكون مثله، وهو خلاف الدليل.

وأيضاً، إنْ فُرض عدم اعتبار الأصل لمعارضه[4] المكمِّل، وأطلق هٰذا النظر، أوشك أنْ يُصار فيه إلى الحرج الذي رفعه الشارع لأنه مظنته؛ إذْ عوارضُ

---

(١) أي: من فروعه. (د).

(٢) هي البيوع التي ظاهرها الصحة، ولٰكن يقصد بها التوسل لاستباحة الربا، وقد ذهب إلى منعها فريق من أهل العلم؛ كالمالكية نظراً إلى أن المنهي عنه كالربا يتضمن مفسدة كان من قصد الشارع درءها وسد الطريق دونها؛ فالوسيلة الموصلة إلى المنهي عنه تعد عملاً مناقضاً لقصد الشـارع عنـد هٰؤلاء، وسيوافيك كتـاب المقاصد بتحرير الفرق بين الوسيلة التي تعد حيلة باطلة والوسيلة التي تتخذ مخلصاً من الوقوع في محظور. (خ).

(٣) في الأصل: «للمباح».

(٤) أي: لأجل معارضه؛ فاللام للتعليل. (د).

المبـاح كثيرة، فإذا اعتُبرت فربما ضاق المسلكُ وتعذَّر المَخْرَج؛ فيُصار إلى القسم الذي قبله، وقد مرَّ ما فيه[1].

ولما كان إهمالُ الأصل من الإباحة هو المؤدي إلى ذٰلك؛ لم يَسُغ الميلُ إليه ولا التعريجُ عليه.

وأيضاً؛ فإن كان هٰذا الأصلُ دائراً بين طرفَين متفَقٍ عليهما وتعارَضا عليه؛ لم يكن الميلُ إلى أحـدهما بأولى من الميل إلى الآخر، ولا دليل في أحدهما إلا ويعـارضـه مثـلُ ذٰلك الدليل؛ فيجب الوقوف إذاً، إلا أنَّ لنا فوق ذٰلك أصلاً أعمّ[2]، وهو أنَّ أصلَ الأشياء إما الإباحةُ وإما العَفْوُ، وكلاهما يقتضي الرجوع إلى مقتضى الإذن؛ فكان هو الراجح.

ولمـرجِّح[3] جانب العارض أنْ يحتجَّ بأنَّ مصلحة المباح من حيث هو مباح مخيَّرٌ في تحصيلهـا وعـدم تحصيلها، وهو دليل على أنها لا تبلغ مبلغ الضروريّات، وهي كذٰلك أبداً؛ لأنها متى بلغت ذٰلك المبلغ لم تبقَ مخيَّراً فيها، وقـد فُرضت كذٰلك هٰذا خلف، وإذا تخيَّر المكلف فيها؛ فذٰلك قاضٍ بعدم المفسـدة في تحصيلهـا، وجانب العارض يقضي بوقوع المفسدة أو توقُّعها، وكلاهما صادٌّ عن سبيل التخْيير؛ فلا يصح ـ والحالة هٰذه ـ أنْ تكون مخيَّراً فيها، وذٰلك معنى اعتبار العارِض المعارِض دون أصل الإباحة.

وأيضاً؛ فإن أصلَ المتشابهات داخلٌ تحت هٰذا الأصل؛ لأن التحقيقَ فيها أنها راجعةٌ إلى أصل الإباحة، غير أنَّ توقُّعَ مجاوزتها إلى غير الإباحة هو الذي اعتبره الشارع؛ فنهَى عن ملابستها، وهو أصلٌ قطعيٌّ مرجوعٌ إليه في أمثال

---

(1) وهو قوله: «وإن كان الأول؛ فلا يصح التعارض... إلخ». (د).

(2) لا يتم الدليل الثالث إلا به. (د).

(3) حججه متينة، أما الأول؛ فخطابيات لا تثبت عند بحثها. (د).

هٰذه المطالب، وينافي الرجوعَ إلى أصل الإباحة.

وأيضاً؛ فالاحتياطُ للدِّين ثابتٌ من الشريعة، مخصِّصٌ لعموم أصل الإباحة إذا ثبت، فإنَّ المسألةَ مختلَفٌ فيها، فمن قال: إن الأشياء قبل ورود الشرائع على الحظْر؛ فلا نظر[1] في اعتبار العوارض لأنها تردُّ الأشياء إلى أصولها، فجانبها أرجح، ومن قال: الأصل[2] الإباحةُ أو العفو؛ فليس ذٰلك على عمومه باتّفاق، بل له مخصِّصات، ومن جملتها أنْ لا يُعارضه طارىءٌ ولا أصل، وليست مسألتنا بمفقودةِ المعارض ـ ولا يقال: إنهما يتعارضان لإمكان تخصيص أحدهما بالآخر، كما لا يصح أنْ يُقال: إنَّ قولَه عليه السلام: «لا يرث المسلمُ الكافرَ»[3] معارِضٌ لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ

---

(1) أي: فلا تحتاج إلى نظر في ذٰلك، بل لا بد من اعتبارها. (د).

(2) في الأصل: «إن أصل».

(3) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر، ١٢ / ٥٠ / رقم ٦٧٦٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الفرائض، باب منه، ٣ / ١٢٣٣ / رقم ١٦١٤)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر، ٣ / ٣٢٦ / رقم ٢٩٠٩)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الفرائض، باب إبطال الميراث بين المسلم والكافر، ٤ / ٤٢٣ / رقم ٢١٠٧)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الفرائض، باب ميراث أهل الإسلام من أهل الشرك، ٢ / ٩١١ / رقم ٢٧٢٩)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٢٠٠)، ومالك في «الموطأ» (٢ / ٥١٩)، وغيرهم من حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه.

قال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٣ / ٨٤)، وعزاه للبخاري ومسلم وأصحاب «السنن» الأربعة: «وأغرب ابن تيمية في «المنتقى»؛ فادّعى أن مسلماً لم يخرجه، وكذٰلك ابن الأثير في «الجامع» ادعى أن النسائي لم يخرجه».

قلت: نعم، هو ليس في «المجتبى» وهو من الكتب الستة، والحديث في «السنن الكبرى» للنسائي؛ كما في «تحفة الأشراف» (١ / ٥٦، ٥٧ ـ ٥٨)؛ فابن الأثير مصيب، وتعقب ابن حجر للمجد ابن تيمية صحيح، والله الموفّق.

﴿حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١].

وأوجه الاحتجاج من الجانبين كثيرة، والقصد التنبيه على أنها اجتهادية كما تقدم، والله أعلم.

* * * * *



[القسم الثاني من قسمي الأحكام

وهـو يرجـع[1] إلى خطاب الـوَضْـع][2]، وهو ينحصر[3] في الأسباب، والشـروط، والمـوانـع، والصحـة والبطلان، والعزائم والرُّخص؛ فهٰذه خمسة أنواع، فالأولُ يُنظر فيه في مسائل:

* * * * *

---

(١) في (خ): «القسم الثاني الذي يرجع...».

(٢) بدل ما بين المعقوفتين بياض في الأصل.

(٣) لم يحصره الآمدي فيها وإن اقتصر في بيانه عليها، أما «تحرير الكمال»؛ فقد زاد فيها كثيراً فراجعه، وقال ابنُ الحاجب: «إن الصحة والبطلان أمر عقلي لا حكم شرعي» فنفى أن يكونا حكمين وضعيين، ونفي بعضهم أن يكون هناك أحكام وضعية ورجعها إلى الأحكام التكليفية لأن خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء أو التخيير؛ إذْ معنى جعل الزنا سبباً لوجوب الحد وجوب الحد إذا حصل الزنا، وجعل الطهارة شرطاً لصحة البيع جواز الانتفاع به عند تحقق الطهارة وحرمته دونها؛ فالاقتضاء والتخيير إما صريح أو ضمني، وفي الحقيقة هو خلاف لا تظهر له ثمرة عملية. (د).

النوع الأول في الأسباب

المسألة الأولى

الأفعالُ الواقعةُ في الوجود، المقتضيةُ لأمورٍ تُشرع لأجلها، أو تُوضع فتقتضيها[1] على الجملة ضربان:

أحدهما خارج عن مقدور المكلَّف.

والآخر: ما يصحُّ دخوله تحت مقدوره.

فالأول قد يكون سبباً، ويكون شرطاً، ويكون مانعاً.

فالسبب[2] مثل[3] كون الاضطرار سبباً في إباحة الميتة وخوف العَنَت سبباً في إباحة نكاح الإماء، والسَّلَس سبباً في إسقاط وجوب الوضوء لكل صلاة مع وجود الخارج، وزوال الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر سبباً في إيجاب تلك الصلوات، وما أشبه ذلك.

والشرط ككون الحَوْل شرطاً في إيجاب الزكاة، والبلوغ شرطاً في التكليف مطلقاً، والقدرة على التسليم شرطاً في صحة البيع، والرشد شرطاً في دفع مال اليتيم إليه، وإرسال الرسل شرطاً في الثواب والعقاب، وما كان نحو

---

(١) في (م): «فيقتضيها» بالتحتية بعد الفاء.

(٢) فسبب منه الوجود والعدم لذاته مثل الزوال منحتم

أعني أن السبب هو الذي يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم لذاته؛ كزوال الشمس لوجوب الظهر مثلاً. (ماء).

(٣) ذكر في السبب أمثلة لما يُشرع من أجله وما يوضع من أجله كالسَّلس، ولم يذكر ما يُوضع من أجله في الشرط والمانع، إلا أن يقال: إنَّ الحيض مثلاً مانع مُسْقط لحقّ الوطء ووجوب الصلاة، وعدم الرشد مسقط لحقه في التصرفات. (د).

ذٰلك[1].

والمانع ككون الحيض مانعاً من الوَطْء والطَّلاق والطَّواف بالبيت ووجوب الصَّلوات وأداء الصِّيام، والجنون مانعاً من القيام بالعبادات وإطلاق التَّصرُّفات، وما أشبه ذٰلك.

وأما الضرب الثاني؛ فله نظران:

نظر من حيث هو مما يدخل[2] تحت خطاب التكليف، مأموراً به أو منهياً عنه، أو مأذوناً فيه[3]، من جهة اقتضائه للمصالح أو المفاسد جَلْباً أو دَفْعاً؛ كالبيع[4] والشراء للانتفاع، والنكاح للنسل، والانقياد[5] للطاعة لحصول الفوز، وما أشبه ذٰلك، وهو بيِّن.

---

(١) يتحد السبب والشرط في أن كلًّا منهما يتوقف الحكم الشرعي على تحققه، ويتمايزان بأن مناسبة السبب في ذاته ومناسبة الشرط لغيره، فملك النصاب يتحقق به الغنى الذي يقتضي إنفاق قسط من المال على وجه الشكر للنعمة، وأما مرور الحول؛ فإنما هو مكمل لوصف الغنى، إذ في مدة الحول يتمكن مالك النصاب من تنميته غالباً؛ فمعنى الشرطية في الحول بالنسبة لوجوب الزكاة واضح، وقد استشكل بعض الأصوليين جعل الأوقات الخمسة أسباباً للصلوات حيث لم يتضح له وجه المناسبة بينهما؛ فكان جوابه من بعض الفقهاء بأنها تشتمل على حكمة خفية، وتصدى آخرون لبيان تلك الحكمة بتفصيل لا يسعه هٰذا المقام. (خ).

(٢ و٤) أي: بقطع النظر عن كونه يترتب عليه مشروعية حكم أو وضعه، وبهٰذا الاعتبار لا يكون داخلاً معنا في بحثنا؛ لأن بحثنا خاص بالأفعال من حيث كونها يشرع الحكم أو يوضع لأجلها؛ فالبيع والشراء وضعا سبباً شرعيّاً في حل الانتفاع، لا لنفس الانتفاع، وكذا النكاح لم يكن سبباً شرعيّاً أو شرطاً للنسل. (د).

(٣) في الأصل و(م): «مأمور به، أو منهي عنه، أو مأذون فيه».

(٥) أي: فإن الانقياد لفعل الطاعة الذي وإن ترتب عليه مصلحة الفوز في الآخرة؛ إلا أنه لا يعد حصول الفوز حكماً شرعيّاً حتى يكون مما دخل تحت النظر الثاني، ومثله يقال في الانقياد بالنسبة للوصف بالطاعة والعدّ من الطائعين. (د).

ونظر من جهة ما يدخل[1] تحت خطاب الوضْع؛ إما سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً.

أمـا السبب؛ فمثل كون النكاح سبباً في حصول التوارث بين الزوجين وتحـريـم المصـاهـرة وحِلِّيَّة الاستمتاع، والذكاة سبباً لحلِّية الانتفاع بالأكل، والسفر سبباً في إباحة القَصْر والفِطْر، والقتل والجرح سبباً للقصاص، والزنى وشرب الخمر والسرقة والقذف أسباباً لحصول تلك العقوبات، وما أشبه ذٰلك؛ فإن هٰذه الأمور وُضعت أسباباً لشرعية تلك المسببات.

وأما الشرط؛ فمثل كون النكاح شرطاً في وقوع الطلاق أو في حِلِّ مراجعة المـطلَّقـة ثلاثاً، والإحصان شرطاً في رجم الزاني، والطهارة شرطاً في صحة الصـلاة، والنية شرطاً في صحة العبادات؛ فإن هٰذه الأمور وما أشبهها ليست بأسبابٍ، ولٰكنها شروط معتبرة في صحة تلك المقتضيات.

وأما المانع؛ فككون نكاح الأخت مانعاً من نكاح الأخرى، ونكاح المرأة مانعاً من نكاح عمتها وخالتها، والإيمان مانعاً من القِصاص للكافر[2]، والكُفر

---

(١) أي: أنه في النظر الأول لوحظ فيه أنه داخل تحت خطاب التكليف بقطع النظر عن كونه سبباً أو شرطاً مثلاً، أما الثاني؛ فالنظر فيه إلى جهة كونه شرطاً... إلخ، مع كونه في كل من النظرين داخلاً تحت خطاب التكليف، كما ترشد إليه الأمثلة في كليهما، والضرب الثاني أمثلته جميعها واضحة؛ لأنها أفعال داخلة تحت مقدور المكلف، وشُرع أو وُضع لأجلها أحكام أخرى؛ فكانت سبباً لها أو شرطاً أو مانعاً. (د).

(٢) هٰذا متفق عليه في حكم الكافر الحربي، وأما من دخل في ذمة الإسلام؛ فقد ذهب الإمام أبو حنيفة وأصحابه وابن أبي ليلى إلى أنه يقتص له من المسلم في كل حال، واستندوا في ذٰلك إلى أحاديث أيدوها بالقياس على ما انعقد عليه الإجماع من قطع يد المسلم متى سرق مالاً لبعض أهل الذمة، وقالوا حيث كانت حرمة ماله كحرمة مال المسلم: فلتكن حرمة دمه مساويه لحرمة دمه. (خ).

مانعاً من قَبول الطاعات، وما أشبه ذٰلك، وقد يجتمع في الأمر الواحد أن يكون سبباً وشرطاً ومانعاً؛ كالإيمان هو سببٌ في الثواب، وشرط في وجوب الطاعات أو في صحتها، ومانع من القصاص منه للكافر، ومثله كثير.

غير أنَّ هٰذه الأمور الثلاثة لا تجتمع للشيء الواحد، فإذا وقع سبباً لحُكْم شرعيٍّ؛ فلا يكون شرطاً فيه نفسه ولا مانعاً له لما في ذٰلك من التدافع، وإنما يكون سبباً لحكم، وشرطاً لآخر، ومانعاً لآخر، ولا يصحُّ اجتماعها على الحُكْم الواحد، ولا اجتماع اثنين منها من جهة واحدة، كما لا يصح ذٰلك في أحكام خطاب التكليف.

المسألة الثانية

مشـروعية الأسباب[1] لا تستلزم مشروعيةَ المسبَّبات، وإن صحَّ التلازمُ بينهما عادة، ومعنى ذٰلك أنَّ الأَسبابَ إذا تعلَّق بها حكمٌ شرعيٌّ؛ من إباحةٍ، أو ندْبٍ، أو منع أو غيرها من أحكام التكليف؛ فلا يلزم أنْ تتعلَّق تلك الأحكام بمسبَّباتها، فإذا أمر بالسبب لم يستلزم الأمر بالمسبَّب، وإذا نهى عنه لم يستلزم

(١) محصل المسألة أن المسبَّبات عن الأمور التكليفية لا يلزم أن تأخذ حكمها من إباحة أو منع مثلاً، بل قد تكون المسبَّبات غير داخلة في مقدور العبد؛ كإزهاق الروح، ونفس الإحراق، ووجود الرزق؛ فهٰذه لا يعقل فيها تعلق حكم شرعي بها فضلاً عن نفس الحكم الذي تعلق بسببها، وقد تكون في مقدوره ولٰكنها تأخذ حكماً آخر؛ كأكل لحم الخنزير المسبَّب عن ذبحه؛ فذبحه ليس بحرام، ولٰكن مسبَّبه وهو أكل لحمه حرام، ومشتري الحيوان مباح، ولٰكن مسببه وهو النفقة عليه واجبة، وقد يكون المسبَّب مقدوراً عليه وآخذاً حكم السبب، وذٰلك كتحريم الربا وتحريم ما تسبَّب عنه، وهو الانتفاع بمال الربا، والذكاة مباحة، ولازمها وهو الأكل من المذبوح مباح، وهٰكذا؛ فالذي يقرره هنا هو أنه لا استلزام بين حكم السبب وحكم المسبَّب، بل قد لا يكون للمسبَّب حكم شرعي رأساً؛ فعليك بتطبيق ما يذكره في المسألة على هٰذا، والتوفيق بين ما يظهر ببادىء الرأي مخالفاً له. (د).

النهيَ عن المسبَّبِ، وإذا خيِّر فيه لم يلزم أنْ يخيَّر في مسبَّبه.

مثال ذٰلك الأمر بالبيع مثلاً، لا يستلزم[1] الأمرَ بإباحة الانتفاع بالمبيع، والأمـر بالنكـاح لا يستلزم الأمر بحلِّية البُضْعِ، والأمر بالقتل في القِصاص لا يستلزم الأمـر بإزهـاق الروح، والنهي عن القتل العُدوان لا يستلزم النهيَ عن الإزهاق، والنهي عن التردِّي في البئر لا يستلزم النهيَ عن تَهتُّك المردى فيها، والنهي عن جعل الثوب في النار لا يستلزم النهيَ عن نفس الإحراق، ومن ذٰلك كثير.

والـدليل على ذٰلك: ما ثبت في الكلام من أنَّ الذي للمكَّلف تعاطي الأسباب، وإنما المسبَّبات من فعل الله وحكمه، لا كسْبَ فيه للمكلَّف، وهٰذا يتبيَّن في علم آخر، والقرآنُ والسنَّةُ دالَّان عليه؛ فمما يدلُّ على ذٰلك ما يقتضي ضمان الرزق؛ كقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طه: ١٣٢].

وقوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].

وقوله: ﴿وَفِي السَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢] إلى آخر الآية.

وقوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا﴾ الآية [الطلاق: ٢].

إلى غير ذٰلك مما يدل على ضمان الرزق، وليس المراد نفسَ التسبُّب إلى

---

(١) أي: فالبيع سبب في حل الانتفاع بالمبيع، وليس الأمر بالبيع سبباً في الأمر بحل الانتفاع؛ لأن الحل المسبب ليس إلا حكماً لله؛ فلا يتعلق به الحكم الشرعي الذي في السبب، وهو الأمر، ومثله يقال في النكاح؛ ليتم له أن هٰذه الأمثلة الستة لا يوجد فيها أن الحكم الذي في السبب أخـذه المسبَّب، بل لا حكم في المسبَّب؛ لأنـه ليس من كسب العبد، إلا أنه يبقى أن المناسب أن يقول: زهوق الروح واحتراق الثوب. (د).

الرزق، بل الرزقُ المتسبَّبُ إليه.

ولو كان المرادُ نفسَ التسبُّب؛ لما كان المكلَّف مطلوباً بتكسُّبٍ فيه على حال، ولو بجعلِ اللقمة في الفم ومضغها، أو ازْدِراع [1] الحَبِّ، أو التقاط النباتِ أو الثمرة المأكولة، لكن ذلك باطل باتفاق؛ فثبت أَنَّ المراد إنما هو عينُ المسبَّب إليه. وفي الحديث: «لو توكلتم على الله حق توكله؛ لرزقكم كما ترزقُ الطير» [2] الحديث.

---

(١) ازدَرَع القوم: اتخذوا زرعاً لأنفسهم خصوصاً، أو احترثوا؛ كما في «لسان العرب» (ز ر ع).

(٢) أخرجه ابن المبارك في «الزهد» (رقم ٥٥٩) ـ ومن طريقه الترمذي في «الجامع» (أبواب الزهد، باب في التوكل على الله، ٤ / ٥٧٣ / رقم ٢٣٤٤)، والنسائي في «الكبرى»؛ كما في «تحفة الأشراف» (٨ / ٧٩)، والطيالسي في «المسند» (ص ٥٠)، وابن أبي الدنيا في «التوكل» (رقم ١)، وأبو نعيم في «الحلية» (١٠ / ٦٩)، والبغوي في «شرح السنة» (١٤ / ٣٠١ / رقم ٤١٠٨)، والقضاعي في «الشهاب» (رقم ١٤٤٤) عن حيوة بن شريح عن بكر بن عمرو عن عبدالله ابن هبيرة عن عمر بن الخطاب مرفوعاً.

وتابع حيوةَ عبدُالله بن يزيد المقرىء؛ كما عند أبي يعلى في «المسند» (١ / ٢١٢ / رقم ٢٤٧)، وعنه ابن حبان في «الصحيح» (٢ / ٥٠٩ / رقم ٧٣٠ ـ الإحسان)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٠)، و«الزهد» (ص ١٨)، والفسوي في «المعرفة والتاريخ» (٢ / ٤٨٨)، والحاكم في «المستدرك» (٤ / ٣١٨)، وأبو نعيم في «الحلية» (١٠ / ٦٩).

وإسناده جيد، رجاله رجال الصحيح؛ سوى بكر بن عَمرو، روى له البخاري حديثاً واحداً متابعة، واحتج به الباقون سوى ابن ماجه، وقال الدارقطني: «يعتبر به»، وقال أبو حاتم: «شيخ»، وقال أحمد: «يروى له»، وذكره ابن حبان في «الثقات» (٦ / ١٠٣)، وقال الذهبي في «الميزان» (١ / ٣٤٧): «كان ذا فضل وتعبد، محله الصدق».

ومع هذا؛ فقد تابعه ابن لهيعة، ورواه عنه عبدالله بن وهب، وهو ممن روى عنه قديماً قبل احتراق كتبه، أخرجه أحمد في «المسند» (١ / ٥٢)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب التوكل واليقين / رقم ٤١٦٤)؛ فإسناده صحيح. =

وفيه: «اعْقِلها[1] وتوكل»[2]؛ ففي هٰذا ونحوه بيان لما تقدَّم.

= قال (د): «بقيّتُهُ: «تغدو خماصاً وتروح بطاناً»؛ فهي تغدو وتروح في طلب الرزق والتسبب إليه، والله تعالى يخلق لها الرزق، فلم يقل: تترك كل سبب؛ فيحصل لها الرزق».

(١) فقد جمع بين طلب عقل الناقة والاعتماد على الله في حفظها المسبَّب عادة عن عقلها، ولو كان الحفظ مأموراً به؛ كالسبب ما جمع بين العقل والتوكل، بل كان يطلب الحفظ أيضاً، أو يسكت عن التوكل على الأقل؛ فالجمع قاضٍ بأن المسبَّب لا يتعلق به مشروعية. (د).

قلت: وفي الأصل و (ط): «قيدها».

(٢) أخرجه ابن حبان في «الصحيح» (٢ / ٥١٠ رقم ٧٣١ ـ الإحسان)، والحربي في «الغريب» (٣ / ١٢٢٦ ـ ١٢٢٧)، ومحمد بن العباس البزار في «حديثه» (٢ / ١١٧ / ٢)، وأبو بكر الكلاباذي في «مفتاح معاني الآثار» (ق ٢٥١ / ٢) ـ كما في «تخريج أحاديث مشكلة الفقر» (رقم ٢٢) ـ، والحاكم في «المستدرك» (٣ / ٦٢٣)، وابن أبي عاصم في «الآحاد والمثاني» (٢ / ٢١٥ / رقم ٩٧٠، ٩٧١)، وأبو نعيم في «معرفة الصحابة» (٢ / ق ٨٤ / ب)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ٦٣٣) من طرق عن يعقوب بن عبدالله عن جعفر بن عمرو بن أمية عن أبيه بلفظ: «اعقلها وتوكل»، أو: «قيدها وتوكل».

وقال الهيثمي في «المجمع» (١٠ / ٣٠٣): «رواه الطبراني من طرق، ورجال أحدها رجال الصحيح؛ غير يعقوب بن عبدالله بن عمرو بن أمية الضمري، وهو ثقة»، وقال أيضاً (١٠ / ٢٩١): «رواه الطبراني بإسنادين، وفي أحدهما عمرو بن عبدالله بن أمية الضمري، ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات»، وجوَّد إسناده الذهبي في «التلخيص»، وعزاه العراقي في «تخريج الإحياء» (٤ / ٢٧٩) إلى الطبراني وابن خزيمة في «التوكل»، وجوَّد إسناده أيضاً، ونقل المناوي في «الفيض» (٢ / ٨) عن الزركشي؛ أنه قال: «إسناده صحيح»، وله شواهد من حديث أنس، كما عند أبي داود في «القدر» ـ كما في «تهذيب الكمال» (٣ / ق ١٣٦٣) ـ، والترمذي في «الجامع» (رقم ٢٥١٧)، وآخر «العلل» (٥ / ٧٦٢) الملحق مع «الجامع»، وابن أبي الدنيا في «التوكل» (رقم ١١)، وأبي نعيم في «الحلية» (٨ / ٣٩٠)، والقشيري في «الرسالة» (٤٦٦ ـ ٤٦٧)، وابن الجوزي في «التلبيس» (٢٧٩)، وابن عساكر في «التاريخ»، والضياء في «المختارة» ـ كما في «إتحاف السادة المتقين» (٩ / ٥٠٧) ـ، وفيه المغيرة بن أبي قرّة، لم يوثقه إلا ابن حبان، وقال ابن حجر: «مستور»، ونقل الترمذي عن يحيى القطان قوله: «وهٰذا عندي حديث منكر»، ثم قال الترمذي: «وهٰذا حديث =

ومما يُبيِّنه قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨، ٥٩].

﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ﴾ (١) [الواقعة: ٦٣].

﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ﴾ [الواقعة: ٦٨].

﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ﴾ [الواقعة: ٧١].

= غريب من حديث أنس، لا نعرفه إلا من هٰذا الوجه، وقد روي عن عمرو بن أمية الضمري عن النبي ﷺ نحو هٰذا».

قلت: تقدم حديث عمرو بن أمية، وهو حسن إن شاء الله تعالى.

(١) ﴿أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾؛ أي: تنبتونه أم نحن المنبتون المثمرون له؟ والآيات الثلاث الأولى واضحة في البيان هنا؛ لأن في كل منها نسبة التسبب للعبد، وإنكار أن يكون له إيجاد للمسبَّب، بل الموجد هو الله، أما الآية بعدها؛ فليست مما تعلق به كسب للعبد مطلقاً، لا في تسبب ولا غيره؛ لأن الإنزال من المزن ـ وهو محل الغرض ـ لا شأن لنا به ولا تسبباً، فلو كان الكلام في الري المسبَّب عن الشرب وكانت الآية: «أأنتم تخلقون الري أم نحن الخالقون»؛ لكانت الآية مما نحن فيه؛ فتأمل، وانظر في الآية التي بعدها أيضاً، وعليك بالتأمل في صنيعه لتعرف السبب في هٰذا الأسلوب: جعل الآيات الأولى دليلاً وبدأ بها وعلق عليها أولاً، ثم ذكر الآيات الأخيرة قائلاً: «ومما يبينه» دخولاً عليه، وقال بعد الحديثين: «فيهما بيان لما تقدم»، وخذ نموذجاً لطريق التأمل مثلاً:

الآية الأولى: فيها نفي التكليف بالمسبَّب صراحة: ﴿لا نسألك رزقاً﴾ مع العلم بطلب الرزق والتسبب فيه لأدلة كثيرة من الكتاب والسنة.

الآية الثانية: حصر الرزق في كونه عليه تعالى؛ فطبعاً لا يكلف به غيره.

الآية الثالثة: جعل الرزق في السماء على ما هو ظاهرها، وليس في متناول العبد؛ فلا يكلف به، مع أنه طلب بالتسبب إلى الرزق.

أما الآيات الأخرى؛ فنسب الخلق إليه تعالى لا للعبد، ويلزمه ألا يُطلب من العبد؛ فهو ظاهر في أنه لا يكلف به غيره، مع بقاء احتمال أنه سبحانه هو الخالق مع تسبب العبيد فيها ومطالبتهم بذٰلك التسبب، بخلاف الآيات الأولى؛ ففيها عدم المطالبة بالتسبب صريحة أو كالصريحة. (د).

وأتى على ذٰلك كله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].

وإنما جَعل إليهم العمل ليُجازَوْا عليه، ثم الحكم فيه لله وحده.

واستقراء هٰذا المعنى من الشريعة مقطوع به، وإذا كان كذٰلك؛ دخلت الأَسبابُ المكلَّفُ بها[1] في مقتضى هٰذا العموم الذي دلَّ عليه العقلُ والسمع، فصارت الأَسبابُ هي التي تعلَّقت بها مكاسبُ العباد دون المسبَّبات، فإذاً لا يتعلَّقُ التكليف وخطابه إلا بمكتسب؛ فخرجت المسبَّبات[2] عن خطاب التكليف؛ لأَنها ليست من مقْدورهم، ولو تعلَّق بها؛ لكان تكليفاً بما لا يُطاق، وهو غير واقع كما تبيَّن في الأصول.

ولا يقال: إن الاستلزام موجودٌ، ألا ترى أن إباحة عقودِ البيوع والإجارات وغيرها تستلزم إباحة الانتفاع الخاص بكلٍّ واحدٍ منها؟ وإذا تعلَّق بها التحريم؛ كبيع الرِّبا، والغَرر، والجهالة؛ استلزم تحريمَ الانتفاع المسبَّب عنها، وكما في التعدِّي والغصب والسرقة ونحوها، والذكاة في الحيوان إذا كانت على وَفْقِ المشروع مباحة، وتستلزم إباحة الانتفاع، فإذا وقعت على غير المشروع؛ كانت ممنوعة، واستلزمت منع الانتفاع... إلى أشياء من هٰذا النحو كثيرة؛ فكيف يقال: إن الأمر بالأسباب والنهيَ عنها لا يستلزم الأمر بالمسبَّبات ولا النهي عنها،

---

(١) في الأصل: «فيها».

(٢) لو أخذ هٰذا على عموم؛ لكرَّ على المسألة بالنَّقض، وكان الواجب أن يقال بدل «لا تستلزم»: لا يترتب حكم شرعي على مسبباتها ولا يتعلق بها حكم مطلقاً لأنها كلها خارجة عن مقدوره، مع أن صنيعه الآتي يسلم فيه أن بعضها يتعلق بها حكم، لٰكنَّ لا على طريق الاستلزام، والواقع أن المسببات كثيرة؛ منها ما هو كالسبب من مقدور المكلَّف، ومنها ما ليس كذٰلك، والأول قد يأخذ حكم سببه وقد يأخذ حكماً غيره. (د).

وكذٰلك في الإباحة؟

لأنا نقول: هٰذا كله لا يدل على الاستلزام، من وجهين:

أحدهما: أنَّ ما تقدم من الأَمثلة أول المسألة قد دل على عدم الاستلزام، وقام الدليل على ذٰلك، فما جاء بخلافه؛ فعلى حكم الاتفاق لا على حكم الالتزام.

الثاني: أنَّ ما ذكر ليس فيه استلزام، بدليل ظهوره في بعض تلك الأمثلة؛ فقد يكون السببُ مباحاً والمسبَّبُ مأُمورٌ به؛ فكما نقول في الانتفاع بالمبيع: إنه مباح؛ نقول في النفقة عليه: إنها واجبة إذا كان حيواناً، والنفقة من مسبَّبات العقد المباح، وكذٰلك حفظ الأموال المتملَّكة مسبَّبٌ عن سَببٍ مباح، وهو مطلوب، ومثل ذٰلك الذكاة؛ فإنها لا توصف بالتحريم إذا وقعت في غير المأكول؛ كالخنزير، والسباع العادية، والكلب ونحوها، مع أن الانتفاع محرَّم في جميعها أو في بعضها ومكروه في البعض.

هٰذا في الأسباب المشروعة، وأما الأسباب الممنوعة؛ فأمرها أسهل[1] لأنَّ معنى تحريمها أنها في الشرع ليست بأَسباب، وإذا لم تكن أسباباً لم تكن[2] لها مسبَّبات؛ فبقي المسبَّب عنها على أصلها من المنع، لا أنَّ[3] المنعَ تسبَّب عن وقوع أسبابٍ ممنوعة، وهٰذا كله ظاهر؛ فالأصل مطَّردٌ والقاعدة مستتبة، وبالله التوفيق.

---

(١) تقدم أنه يتفق فيها أنْ تكون مسبَّباتها ممنوعة؛ كالغصب والسرقة، وقد تكون غير متعلق بها حكم شرعي؛ كالقتل مع الموت مثلاً؛ فلا يظهر فرق بين الممنوعة والمأمور بها في درجة عدم الاستلزام. (د).

(٢) في الأصل: «يكن».

(٣) يقال مثله في المأمور بها والمباحة ما دام الجميع لا استلزام فيه، وأنه أمر اتفاقي. (د).

وينبني على هٰذا الأصل:

المسألة الثالثة

وهي أنه لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلَّف الالتفاتُ إلى المسبَّبات ولا القصدُ إليها[1]، بل المقصود منه الجرَيانُ تحت الأحكام الموضوعة لا غير، أسباباً كانت أو غير أسباب، معلَّلةً كانت أو غيرَ معلَّلة.

والدليل على ذٰلك ما تقدم من أنَّ المسبَّبات راجعة إلى الحاكم المسبِّب، وأنها ليست[1] من مقدور المكلَّف، فإذا لم تكن راجعةً إليه؛ فمراعاته ما هو راجع لكسبه هو اللازم، وهو السبب، وما سواه غير لازم، وهو المطلوب.

وأيضاً؛ فإن[2] من المطلوبات الشرعية ما يكون للنفس فيه حظٌّ، وإلى جهته ميل، فيُمنع من الدخول تحت مقتضى الطلب؛ فقد كان عليه الصلاة والسلام لا يولِّي على العمل من طَلَبه[3]، والولاية الشرعية كلها مطلوبةٌ؛ إما

---

(١) قال (ماء): «وفي نسخة: إليه».

(٢) مما سبق يعلم أنه ليس مطرداً، وأن من المسبَّبات ما هو من مقدور المكلف، ويتعلق به الخطاب المتعلق بنفس السبب؛ كالانتفاع بالمبيع في عقد البيع. (د).

(٣) فالولاية الشرعية مثلاً لها مسبَّبات كثيرة، وقد يكون القصد إلى بعض هٰذه المسببات مانعاً من التسبب فيها مع كونها مطلوباً شرعيّاً؛ كالقصد إلى حظوظ نفسه ومنافعه المسبَّبة عن الولاية؛ فلا تكون الولاية حينئذ مطلوبة شرعاً، وجعل الشارع من أدلة قصد المكلف لحظوظه فيها طلبه لها؛ فلذٰلك مُنع مَن طلب الولاية منها، وإذا كان النظر إلى المسبَّب قد يكون قاضياً بجعل المطلوب شرعاً غير مطلوب، بل ويجعل المباح غير مباح؛ فأولى ألا يلزم القصد إلى المسبب، يعني أن القصد إلى المسبَّب قد يضر؛ فضلاً عن لزومه؛ فهو ترقٍّ في الاستدلال، على أنه لا يلزم. (د).

(٤) يشير المصنف إلى ما أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة، ١٣ / ١٢٥ / رقم ٧١٤٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، ٣ / ١٤٥٦ / رقم ١٧٣٣) عن أبي موسى؛ قال: دخلتُ =

طلب الوجوب، أو الندب، ولٰكن راعى عليه السلام في ذٰلك ما لعله يتسبَّب عن اعتبار الحظ، وشأنُ طلبِ الحظ في مثل هٰذا أن ينشأ عنه أمور تُكره، كما سيأتي بحول الله تعالى[1]، بل قد راعى عليه السلام مثلَ هٰذا في المباح؛ فقال: «ما جاءك من هٰذا المال وأنت غير مُشْرِف فخُذه»[2] الحديث؛ فشَرط في قَبوله عدمَ إشراف النفس؛ فدل على أن أخذه بإشرافٍ على خلاف ذٰلك، وتفسيره في الحديث الآخر: «من يأخذ مالاً بحقِّه؛ يُبارك له فيه، ومن يأخذ مالاً بغير حقِّه؛ فمثله كمثل الذي يأكل ولا يشبع»[3]، وأخْذه بحقِّه هو أنْ لا ينسى

= على النبي ﷺ أنا ورجُلان من بني عمِّي؛ فقال أحدُ الرَّجُلين: يا رسول الله! أَمِّرْنا على بعض ما ولَّاك الله عزَّ وجل. وقال الآخر مثلَ ذٰلك؛ فقال: «إنا والله لا نُولِّي هٰذا العملَ أحداً سأله، ولا أحداً حرص عليه».

وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «طلب الرجل الولاية لمقصد غير صحيح؛ كالتباهي بمقامها، أو التمتع بما تجره إليه من المنافع المادية؛ تهمة تنادي بالحذر من عاقبته، فإن من كان هٰذا شأنه لا يبالي أن يضحي بمصلحتها أو يحتمل الإهانة في سبيل بقائه على منصتها، وعلى مثل هٰذا الوجه تحمل الأحاديث الواردة في كراهة الحرص على الولاية، أما من سعى إليها ليدبر شؤونها بحزم ونصيحة، أو ليتخذ مكانتها وسيلة إلى القيام بأعمال شريفة؛ فله أسوة بقول يوسف عليه السلام: ﴿اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم﴾».

(1) انظر: (٢/٢٩٨ ـ ٢٩٩، ٣٢٧، ٣٣٠ وما بعد، ٣٤٤ وما بعد، ٤٣٨ وما بعد).

(2) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب من أعطاه الله شيئاً من غير مسألةٍ ولا إشراف نفس، ٢ / ٣٣٧ / رقم ١٤٧٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب إباحة الأخذ لمن أعطي من غير مسألةٍ ولا إشراف، ٢ / ٧٢٣ / رقم ١٠٤٥) عن عمر رضي الله عنه، وتتمته: «وما لا؛ فلا تُتبِعْهُ نفسَك».

(3) قطعة من حديث أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة، ٣ / ٣٣٥ / رقم ١٤٧٢، وكتاب الوصايا، باب تأويل قوله تعالى: ﴿من بعد وصية يوصي بها أو دين﴾، ٥ / ٢٧٧ / رقم ٢٧٥٠، وكتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي ﷺ يُعطي المؤلفة قلوبُهم وغيرهم من الخمس ونحوه، ٦ / ٢٤٩ ـ ٢٥٠ / رقم ٣١٤٣، وكتاب الرقاق، باب قول النبي =

حقَّ الله فيه، وهو من آثار عدم إشراف النفس، وأخذه بغير حقِّه خلاف ذٰلك، وبيَّن[1] هٰذا المعنى الروايةُ الأخرى: «نِعم صاحبُ المسلم هو لمن أعطى منه المسكينَ واليتيم وابنَ السبيل»[2]، أو كما قال: «وإنه من يأخذه بغير حقِّه كان كالذي يأكل ولا يَشْبَع، ويكونُ عليه شهيداً يومَ القِيامَةِ»[3].

ووجه ثالث: وهو أن العُبَّاد من هٰذه الأمة ـ ممن يعتبرُ مِثلهُ ها هنا ـ أخذُوا أنفسهم بتخليص الأعمال عن شوائبِ الحظوظ، حتى عَدُّوا ميلَ النفوسِ إلى بعض الأعمـال الصالحة من جُمْلَةِ مكائدها، وأسَّسُوها قاعدةً بَنوْا عليها ـ في تعارض الأعمال وتقديم بعضها على بعض ـ أنْ يقدِّموا ما لا حظَّ للنفس فيه، أو ما ثَقُل عليها؛ حتى لا يكون لهم عملٌ إلا على مخالفة مَيْل النفس، وهم الحُجَّة فيما انتحلوا؛ لأن إجماعهم إجماع، وذٰلك دليل على صحة الإعْراض عن المسبَّبات في الأسباب، وقال عليه السلام إذْ سأله جبريلٍ عن الإحسان: «أنْ تَعْبُدَ اللهَ كأنَّكَ تراهُ، فإن لم تكُنْ تَراهُ؛ فإنَّهُ يَراكَ»[4]، وكلُّ تصرُّفٍ للعبد

= ﷺ: «هٰذا المال خَضرة حلوة»، ١١ / ٢٥٨ / رقم ٦٤٤١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب بيان أنَّ اليد العليا خير من اليد السفلى، ٢ / ٧١٧ / رقم ١٠٣٥) من حديث حكيم بن حزام رضي الله عنه.

(١) في الأصل: «ويبين».

(٢) هو قطعة من حديث في «الصحيحين» عن أبي سعيد الخدري، سيأتي تخريجه في الحديث الآتي.

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» في مواطن ـ تقدم بيانها (ص ٣٠٩) ـ، وليس عنده: «ويكون عليه شهيداً يوم القيامة» من حديث أبي هريرة.

وأخرجه البخاري في «صحيحه» أيضاً (كتاب الزكاة، باب الصدقة على اليتامى، ٣ / ٣٢٧ / رقم ١٤٦٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب تخوُّف ما يخرج من زهرة الدنيا، ٢ / ٧٢٧ ـ ٧٢٩) من حديث أبي سعيد الخدري بلفظ المصنِّف.

(٤) قطعة من حديث طويل أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الإيمان، باب سؤال =

تحت قانون الشرع؛ فهو عبادة، والذي يعبد الله على المراقبة يَعْزُب عنه ـ إذا تلبَّس بالعبادة ـ حَظُّ نفسهِ فيها، هٰذا مقتضى العادة الجارية بأَنْ يَعزُب عنه كلُّ ما سواها، وهو معنىً بيَّنه أهلُهُ؛ كالغزاليِّ[1] وغيره.

فإذاً ليس من شرط الدخول في الأسباب المشروعة الالتفاتُ إلى المسبَّبات، وهٰذا أيضاً جارٍ في الأسباب الممنوعة كما يجري في الأسباب المشروعة، ولا يقدح عدمُ الالتفات إلى المسبَّب في جَرَيان الثواب والعقاب[2]؛ فإن ذٰلك راجع إلى من إليه إبراز المسبَّب عن سببه، والسبب هو المتضمِّن له؛ فلا يَفوتُهُ شيء إلا بفَوْتِ شرطٍ أو جُزءٍ أصليٍّ أو تكميليٍّ في السبب خاصةً.

المسألة الرابعة

وضعُ الأَسباب يستلزمُ قصدَ الواضِعِ إلى المسبَّبات، أعني الشارعَ، والدليل على ذٰلك أمور:

أحدُها: إنَّ العقلاءَ قاطعون بأن الأسبابَ لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث هي موجودات فقط، بل من حيث ينشأ عنها أمورٌ أُخَر، وإذا كان كذٰلك؛ لزم من القصد إلى وضعها أسباباً القصدُ إلى ما ينشأ عنها من المسبَّبات.

والثاني: إنَّ الأحكامَ الشرعية إنما شُرِعَتْ لِجلب المصالح أو دَرْءِ المفاسد، وهي مسبَّباتُها قطعاً، فإذا كنا نَعلم أَنَّ الأسباب إنما شُرِعَتْ لأجل

= جبريلَ النبيَّ ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان، ١ / ١١٤ / رقم ٥٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، ١ / ٣٦ ـ ٣٨ / رقم ٨) عن عمر رضي الله عنه.

(١) انظر: «إحياء علوم الدين» (٣ / ٦٦، ٦٧، ٦٩).

(٢) يعني: مع أنهما من المسببات؛ فيجريان على العبد بدون قصد إليهما. (د).

المسبَّبات؛ لزم من القصد إلى الأسباب القصدُ إلى المسبَّبات.

والثالث[1]: إنَّ المسبَّبات لو لم تُقصد بالأسباب؛ لم يكن وضعها على أنها أسباب، لٰكنها فُرضَت كذٰلك؛ فهي ولا بد موضوعةٌ على أنها أسباب، ولا تكون أسباباً إلا لمسببات، فواضع الأسباب قاصدٌ لوقوع المسبَّبات من جهتها، وإذا ثبت هٰذا، وكانت الأسباب مقصودةَ الوضعِ للشارع؛ لزم أن تكون المسبَّبات كذٰلك.

فإن قيل: فكيف هٰذا مع ما تقدم من أن المسبَّبات غيرُ مقصودةٍ للشارع من جهة الأمر بالأسباب[2]؟

فالجواب من وجهين:

أحدهما: إنَّ القصْدَين مُتَباينان، فما تقدَّم هو بمعنى أنَّ الشارعَ لم يقصد في التكليفِ بالأسباب التكليفَ بالمسبَّبات؛ فإنَّ المسبَّبات غيرُ مقدورةٍ للعباد كما تقدم، وهنا إنما معنى القصد إليها أنَّ الشارعَ [مما][3] يقصدُ وقوعَ المسبَّبات عن أسبابها، ولذٰلك وضعها أسباباً، وليس في هٰذا ما يقتضي أنها داخلةٌ تحتَ خطابِ التكليف، وإنما فيه ما يقتضي القصدَ إلى مجرَّد الوقوع خاصة؛ فلا تناقض بين الأصلين.

---

(١) تأمل في هٰذه المقدمات لتعرف ما يحتاج إليه منها في غرضه وما لا يحتاج إليه، وهل بقيت حاجة إلى قوله: «وإذا ثبت هٰذا...» إلخ بعد قوله: «فواضع الأسباب قاصد المسببات من جهتها؟ أليس هٰذا هو الدعوى المطلوبة؟ لٰكنه جعلها من المقدمات ورتب عليها قوله: «وإذا ثبت هٰذا...» إلخ، وهل معنى قصد وضعها مسبَّبات زائد على قصد وقوع المسببات من جهتها؟ (د).

قلت: قارن ما عند المصنف بـ «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٨ / ١٧٩ - ١٨٣، ٢٨٧).

(٢) في الأصل: «المسببات».

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و (ط).

والثـاني[1]: إنـه لو فُرِضَ تواردُ القَصْدَين[2] على شيء واحد؛ لم يكنْ محـالاً إذا كان باعتبـارَين مختلفين[3]، كما توارَدَ قصدُ الأمرِ والنهي معاً على الصلاة في الدار المغصوبة باعتبارين.

والحاصل أنَّ الأصْلَين غيرُ متدافعَين على الإطلاق.

المسألة الخامسة

إذا ثبت أنـه لا يلزم القصـدُ إلى المسبَّب؛ فللمكلَّف تركُ القصد إليه بإطلاق، وله القصدُ إليه.

أما الأول؛ فما تقدَّم[4] يدلُّ عليه.

فإذا قيل لك: لِمَ تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو بغيرها؟

قلت: لأن الشارعَ ندَبني إلى تلك الأعمال؛ فأنا أعمل على مقتضى ما أُمـرت به، كما أنَّهُ أمرني أنْ أُصلِّي وأصوم وأُزَكِّـي وأَحُجَّ، إلى غير ذٰلك من الأعمال التي كلَّفني بها.

فإن قيل لك: إنَّ الشارِع أمرَ ونهَى لأجل المصالح.

قلت: نعم، وذٰلك إلى الله لا إليَّ؛ فإن الذي إليَّ التسبُّب، وحصولُ

---

(١) هٰذا لازم لما قبله وليس شيئاً جديداً، فإنَّ تبايُن القصَدْين إنما جاء من عدم تواردهما باعتبار واحد. (د).

(٢) في الأصل و (ط): «فرض القصدان».

(٣) هٰذا الجواب مبني على أنَّ القصدين المثبت والمنفي متوجِّهان إلى شيء واحد، وهو المسبَّبات، ولٰكن القصد المثبت يتعلق بها من جهة وقوعها، والقصد المنفي من حيث التكليف بها. (خ).

(٤) أي: في أدلة المسألة الثالثة، لأنه إذا كان لا يلزمه؛ فله تركه. (د).

المسبَّبات ليس إليَّ؛ فأَصْرفُ قصدي إلى ما جُعِل إليَّ، وأَكِلُ ما ليس لي إلى مَنْ هو له.

ومما يدل على هذا أيضاً؛ أنَّ السببَ غيرُ فاعل بنفسه، بل إنما وقع المسبَّب عنده لا به، فإذا تسبَّب المكلَّفُ؛ فالله خالق السبب، والعبدُ مكتسبٌ له ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢].

﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [التكوير: ٢٩].

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٧، ٨].

وفي حديث العدوى قوله عليه الصلاة والسلام: «فمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ؟»[(١)]، وقول عمر في حديث الطاعون: «نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللهِ إلى قَدَرِ اللهِ»، حينَ قالَ له عَمْرو بن العاص: «أفِراراً من قَدَرِ اللهِ؟»[(٢)]، وفي الحديث: «جَفَّ الْقلمُ بما هُوَ

---

(١) قطعة من حديث أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الطب، باب لا هامة، ١٠ / ٢٤١ / رقم ٥٧٧٠، وباب لا صفر، ١٠ / ١٧١ / رقم ٥٧١٧)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر، ٤ / ١٧٤٢ ـ ١٧٤٣ / رقم ٢٢٢٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ولفظه:

«لا عدوى ولا صفر ولا هامة». فقال أعرابي: يا رسول الله! فما بال إبلي تكون في الرمل كأنها الظِّباء، فيأتي البعير الأَجرب؛ فيدخل بينها فيجربها؟ قال: «فمن أعدى الأول».

(٢) جزء من قول عمر فيْ قصة خروجه إلى الشام وسماعه في الطريق عن وقوع الطاعون فيها، واستشارته الصحابة في ذلك، ثم عودته؛ أخرجه مطوّلاً البخاري في «صحيحه» (كتاب الطب، باب ما يُذكر في الطاعون، ١٠ / ١٧٩ / رقم ٥٧٢٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، ٤ / ١٧٤٠ / رقم ٢٢١٩).

والقائل لعمر: «أفراراً...» هو أبو عبيدة ابن الجراح وليس عمرو بن العاص؛ كما ذكر المصنِّف.

كائنٌ، فَلو اجْتَمَعَ الخَلْقُ على أَنْ يُعْطُوكَ شَيْئاً لَمْ يَكْتُبْهُ اللهُ لَكَ؛ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ، وعَلَى أنْ يَمْنَعُوكَ شَيْئاً كَتَبَهُ اللهُ لَكَ؛ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ»[1].

والأدلـة على هٰذا تنتهي إلى القَطْع، وإذا كان كذٰلك؛ فالالتفاتُ إلى المسبَّب في فعل السبب لا يزيد[2] على ترك الالتفات إليه؛ فإنَّ المسبَّب قد يكون وقد لا يكون، هٰذا وإن كانت مجاري العادات تقتضي أنه يكون؛ فكونه داخـلاً تحت قدرة الله يقتضي أنه قد يكون وقد لا يكون، ونَقْضُ[3] مجاري العادات دليل على ذٰلك، وأيضاً؛ فليس في الشرع دليلٌ ناصٌّ على طلب القصد

---

(١) قطعة من حديث طويل، أوّله: «يا غلام! ألا أعلّمك شيئاً ينفعك. . .»، وفيه: «احفظ الله يحفـظك. . .»؛ أخـرجه بهٰذا اللفظ الطبراني في «الكبير» (١١ / ٢٢٣ / رقم ١١٥٦٠)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (رقم ١٢٦) من حديث ابن عباس رضي الله عنه.

وأخـرجـه من حديث ابن عبـاس أيضاً بلفظ مقارب: الترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب منه، ٤ / ٦٦٧ / رقم ٢٥١٦) ـ وقال: «حسن صحيح» ـ، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٩٣، ٣٠٧)، وأبو يعلى في «المسند» (٤ / ٤٣٠ / رقم ٢٥٥٦)، والطبراني في «الدعاء» (رقم ٤١، ٤٢) و«الكبير» (١١/ ١٢٣ /رقم ١١٢٤٣)، والحاكم في «المستدرك»(٣/٥٤١، ٥٤٢)، والآجـري في «الشريعة» (١٩٨)، وعبد بن حميد في «المنتخب» (رقم ٦٣٤)، وابن السني في «عمل اليوم والليلة» (رقم ٤٢٧)، والبيهقي في «الشعب» (١ / ١٤٨) و«الآداب» (رقم ١٠٧٣)، وأبو نعيم في «الحلية» (١ / ٣١٤) من طرق عن ابن عباس، وبعضها فيه ضعف.

قال ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (١ / ٤٦٠ ـ ٤٦١): «وقد روي هٰذا الحديث عن ابن عباس من طرقٍ كثيرةٍ من رواية ابنه علي، ومولاه عكرمة، وعطاء بن أبي رباح، وعمرو بن دينار، وعبيدالله بن عبدالله، وعمر مولى غفرة، وابن أبي مليكة، وغيرهم، وأصحُّ الطرق كلها طريق حنش الصنعاني التي خرجها الترمذي، كذا قاله ابن منده وغيرُه».

وانظر: «فتح الباري» (١١ / ٤٩٢)؛ ففيه شواهد أخرى للحديث، وهو صحيح.

(٢) أي: من جهة إيجاد المسبَّب وعدمه. (د).

(٣) فكم وُجد السبب ولم يوجد المسبَّب، وكم وُجد المسبَّب بدون سببه العادي، ولله خَرْقُ العوائد. (د).

إلى المسبَّب.

فإنْ قيل[1]: قصدُ الشارع إلى المسبَّبات والتفاته إليها دليل على أنها مطلوبةُ القصد من المكلَّف، وإلا؛ فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلَّف لقصد الشَّارع؛ إذ لو خالفه لم يصح التكليف كما تبيَّن في موضعه[2] من هٰذا الكتاب، فإذا طابقه صَحَّ، فإذا فرضْنا هٰذا المكلَّفَ غيرَ قاصد للمسبَّبات، وقد فرضناها مقصودةً للشارع؛ كان بذٰلك مخالفاً له، وكلُّ تكليفٍ قد خالف[3] القصدُ فيه قصدَ الشارع فباطل كما تبيَّن؛ فهٰذا كذٰلك.

فالجواب: أنَّ هٰذا إنما يلزمُ إذا فرضْنَا أنَّ الشارعَ قصَد وقوعَ المسبَّبات بالتكليف بها كما قصد ذٰلك بالأسباب، وليس كذٰلك؛ لما مرَّ أنَّ المسبَّبات غيرُ مُكلَّفٍ بها، وإنما قصْده وقوعُ المسبَّبات بحسب ارتباط العادة الجارية في الخلق، وهو أنْ يكون خلق المسبَّبات على إثر إيقاع المكلَّف للأسباب[4] لِيَسعَدَ مَنْ سَعِدَ ويَشْقَى من شقي، فإذاً قصْدُ الشَّارع لوقوع المسبَّبات لا ارتباطَ له

---

(١) هٰذا الإشكال مبني على المسألة الرابعة، وبه تعلم جودة صنيعه في تقديمها على هٰذه المسألة. (د).

(٢) في النوع الرابع من قصد الشارع من كتاب «المقاصد» (ص ٢ / ٢٨٩ وما بعدها).

(٣) ترويج للسؤال يجعل أنَّ للمكلَّف قصداً غير قصد الشارع، مع أن الفرض أن المكلف لا قصد له في المسبب مطلقاً، لا بموافقة ولا بمخالفة. (د).

(٤) هٰذا جارٍ على مذهب أهل السنة من أن الآثار صادرة عن قدرة الخالق مباشرة، ولٰكنه يوجدها عند وجود أسبابها المرتبطة بها في النظام العام ما لم يرد خرق السنن المعروفة لحكمة بالغة، وقالت القدرية: وهم المعتزلة أن الله أودع في العبد قدرة تصدر عنها آثارها بطريق الاختيار أو التوليد والسببية، ووافقوا الفلاسفة في قولهم: إن السبب يوجب أثره إلا أن يمنع منه مانع؛ فالسبب والمسبب عندهم مقدوران للعبد؛ إلا أن أحدهما مباشرة والآخرة بواسطة. (خ).

قلت: قارن لزاماً بـ «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٩ / ٢٨٧، ٢٨٨ و١٠ / ٣٨٨ - ٣٩٣ و٤٨٤ - ٤٨٨).

بالقصد التكليفي ؛ فلا يلزم قصْدُ المكلَّف إليه إلا أنْ يدلَّ على ذٰلك دليلٌ، ولا دليل عليه، بل لا يصحُّ ذٰلك[1] لأن القصدَ إلى ذٰلك قصْدٌ إلى ما هو فعل الغير، [ولا يلزم أحداً أنْ يقصدَ وقوعَ ما هو فعلُ الغير][2]؛ لأنه غيرُ مكلَّفٍ بفعل الغير، وإنما يُكلَّفُ بما هو من فعله، وهو السبب خاصة؛ فهو الذي يلزم القصدُ إليه، أو يُطلب القصد إليه، ويعتبر فيه موافقة قصد الشارع.

فصل[3]

وأما أنَّ للمكلَّف القصدَ إلى المسبَّب؛ فكما إذا قيل لك: لِمَ تكتسب؟ قلت: لأُقِيمَ صُلبي، وأقومَ في حياة نفسي وأهلي، أو لغير ذٰلك من المصالح التي توجد عن السبب؛ فهٰذا القصدُ إذا قارن التسبُّبَ صحيح؛ لأنه التفات إلى العادات الجارية، وقد قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ ﴾ [الجاثية: ١٢].

وقال: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ ﴾ [الروم: ٢٣].

وقال: ﴿ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟[4] مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ [الجمعة: ١٠].

---

(١) أي: لزوم قصد المكلَّف، وقد تقدَّمت أدلته، ولا يجوز أنْ يعود الضمير على نفس القصد لأن ما دلل به هنا عليه لا يفيده، وأيضاً ينابذ الأدلة الآتية على صحة قصد المسبَّب، على أن قوله بعد «فهو الذي يلزم القصد إليه» يؤيد ما قررناه. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٣) قارن بـ «مجموع ابن تيمية» (٨ / ١٧٥ ـ ١٧٩، ١٦٥/، ١٦٩).

(٤) كأنه قال: اقصدوا فضل الله ورزقه بأخذكم في الأسباب من الانتشار في الأرض مثلاً، وهو قصدٌ إلى المسبَّب بالسبب، وحيث كان في مقام الامتنان؛ فهو باق على ظاهره لأن الامتنان إنما يظهر فيما كان من فعله تعالى الذي لا شأن للغير فيه، وإنما يكون ذٰلك في المسبَّب لا في =

فمن حيث عبَّر بالقصد إلى الفَضْل عن القصد إلى السبب الذي هو الاكتساب، وسِيقَ مساقَ الامتنان من غير إنكار؛ أَشْعَرَ بصحة ذٰلك القصد، وهٰذا جارٍ في أمور الآخرة كما هو جارٍ في أمور الدنيا؛ كقوله تعالى: ﴿ وَمَن يُؤْمِنْ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُدْخِلْهُ [1] جَنَّٰتٍ﴾ [الطلاق: ١١]، وأشباه ذٰلك مما يؤذن بصحة القصد إلى المسبَّب بالسبب.

وأيضاً؛ فإنما محصول هٰذا أنْ يَبْتَغي ما يُهيِّىء الله له بهٰذا السبب؛ فهو راجع إلى الاعتماد على الله واللجأ إليه في أنْ يرزقَه مسبَّباً يقوم به أمرُه ويَصلح به حاله، وهٰذا لا نكير فيه شرعاً، وذٰلك أنَّ المعلومَ من الشريعة أَنها شُرعت لمصالح العباد؛ فالتكليفُ كلُّه إما لدَرْءِ مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معاً؛ فالداخل تحتهُ مقتضٍ لما وُضعت له، فلا مخالفَةَ في ذٰلك لقَصْد الشارع، والمحظور إنما هو أنْ يقصد[2] خلافَ ما قصده، مع أنَّ هٰذا القَصْدَ لا ينبني عليه عملٌ غيرُ مقصودٍ للشارع، ولا يلزم منه عقْدٌ مخالف؛ فالفعل[3] موافقٌ، والقصد

= السبب.

ولو قال: عبَّر بالقصد الذي هو المسبَّب مقارناً أو مرتَّباً على السبب في مقام الامتنان؛ فدل على أنه يصح قصد المسبَّب بالسبب؛ لكان ظاهراً لأن فيه قصد المسبَّب بنفسه لا قصد السبب، وعبَّر عنه بقصد المسبَّب مجازاً، لأنه لو كان مجازاً وكان المسبَّب ليس مقصوداً حقيقة؛ ما دلَّ على مدَّعاه ولو في مقام الامتنان، إذا فرضنا أنه يظهر مقام الامتنان في هٰذه الحالة. (د).

(١) ليس فيه ما يدل على القصد من المكلَّف، ولٰكن آية ﴿**انتشروا**﴾ و﴿**ابتغوا**﴾، وقوله: ﴿**ولتبتغوا**﴾ مثلاً ظاهرة فيما أراد، وقوله تعالى: ﴿**إن الذين يتلون الكتاب وأقاموا الصلاة**...﴾ إلخ، وقوله تعالى: ﴿**أم من هو قانت آناء الليل ساجداً**﴾ الآية، واضح الدلالة على صحة قصد المسبَّب في أمور الآخرة. (د).

(٢) هٰذا يؤيد ما سبق لنا تعليقه على قوله: «**وكل تكليف خالف القصد فيه قصد الشارع باطل**». (د).

(٣) يُشير إلى ما يأتي في موافقة ومخالفة قصد المكلف وعمله في المسألة السادسة من =

موافقٌ؛ فالمجموع موافقٌ.

فإن قيل: هل يستتب هٰذان[1] الوجهان في جميع الأحكام العادية والعبادية أم لا؟ فإنَّ الذي يظهر لبادىء الرأي أنَّ قصد المسبَّبات لازمٌ في العاديات، لظهور وجوه المصالح فيها، بخلاف العبادات؛ فإنها مبنيَّةٌ على عدم معقوليَّة المعنى؛ فهنالك يَسْتَتِبُّ عدمُ الالتفات إلى المسبَّبات؛ لأن المعاني المعلَّل بها راجعةٌ إلى جنس المصالح فيها أو المفاسد، وهي ظاهرة في العاديّات، وغيرُ ظاهرة في العباديات، وإذا كان كذٰلك؛ فالالتفاتُ إلى المسبَّبات والقصدُ إليها معتبر في العاديات، ولا سيما في المجتهد؛ فإنَّ المجتهد إنما يتسع مجالُ اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها، ولولا ذٰلك لم يستقم له إجراءُ الأحكام على وفق المصالح إلا بنصٍّ أو إجماع، فيبطل القياس، وذٰلك غير صحيح؛ فلا بدَّ من الالتفات إلى المعاني التي شرُعت لها الأحكام[2] والمعاني هي مُسبَّباتُ الأَحكام، أما العباديات؛ فلما كان الغالبُ عليها فَقْدُ ظهور المعاني الخاصة بها، والرجوعُ إلى مقتضى النصوص فيها؛ كان تركُ

= النوع الرابع. (د).

(١) المراد بهما قصد المسبَّب وعدمه بقطع النظر عما سبق من اعتبار عدم اللزوم فيهما؛ لأنه سيبني سؤاله على لزوم القصد في العاديات ولزوم عدم القصد في العبادات. (د).

قلت: وقارن بـ «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٨ / ٥٣٦).

(٢) سرد ابن القيم في كتابه «إعلام الموقعين» (١ / ١٩٦ ـ ٢٠٠) عشرات الأمثلة من تعليلات القرآن والسنة، وله تفصيل وتقعيد حسن نحو ما عند المصنف في «مفتاح دار السعادة» (٢ / ٢٢)، وسيأتي للمصنف في (٢ / ٥٢٦ وما بعدها) تفصيل مسهب في هٰذا الموضوع.

وانظر: «شفاء الغليل» (٢٠٥) للغزَّالي، و«أصول الفقه الإسلامي» (٢ / ٧٦٢) لوهبة الزحيلي، و«شرح الكوكب المنير» (١ / ٣١٢)، و«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص ١٦٩ ـ ٢٠٧).

الالتفاتِ أجْرى على مقصودِ الشارع فيها، والأمران بالنسبة إلى المقلِّد سواءٌ في أنَّ حقَّه أنّ لا يلتفت إلى المسبَّبات؛ إلا فيما كان من مُدْرَكاته ومعلوماته العادية في التصرفات الشرعية.

فالجواب: أنَّ الأمرين في الالتفات وعدمه سواء، وذٰلك أنَّ المجتهدَ إذا نظر في علَّة الحكم عَدَّى الحُكم بها إلى محلٍّ هي فيه لتقع المصلحةُ المشروع لها الحكم، هٰذا نظره خاصَّة[1]، ويبقى قصده إلى حصولها بالعمل أو عدم القصد مسكوتاً عنه بالنسبة إليه؛ فتارة يقصدُ إذا كان هو العامل، وتارةً لا يقصد، وفي الوجهين لا يفوته في اجتهاده أمرٌ؛ كالمقلِّد سواء، فإذا سمع قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»[2]؛ نظر إلى علَّة منع القضاء؛ فرآه الغضب، وحِكْمته تَشْويش الذِّهن عن استيفاء الحِجَاجِ بين الخُصومِ؛ فألحقَ بالغضب الجوعَ والشبعَ المفرطَيْن، والوَجَع، وغيرَ ذٰلك مما فيه تشويشُ الذهن، فإذا وَجد في نفسه شيئاً من ذٰلك ـ وكان قاضياً ـ؛ امتنع من القضاء بمقتضى النهي، فإنْ قصد بالانتهاء مجرَّدَ النهي فقط، من غير التفات إلى الحكمة التي لأجلها نُهِيَ عَنِ القضاء؛ حصل مقصودُ الشارع، وإنْ لم يقصده القاضي، وإنْ قصد به ما ظهر قصْدُ الشرع إليه من مفسدة عدم استيفاء الحِجَاجِ؛ حصل مقصودُ الشارع أيضاً؛ فاستوى قصدُ القاضي إلى المسبَّب وعَدَمُ قصده، وهٰكذا المقلِّد فيما فهم حكمته من الأعمال وما لم يفهم؛ فهو

---

(١) أي: فهو ينظر إلى محلات العلل ليثبت فيها مثل الحكم في الأصل، وهٰذا أمر نظري غير [عملي][*] أخذه هو بالعمل في هٰذا الفرع الذي استنبطه، وعند أخذه في العمل يستوي مع المقلد في مراعاة المسبَّب وعدم مراعاته. (د).

(٢) سيأتي تخريجه (ص ٤١١)، والحديث في «الصحيحين» وغيرهما.

(*) سقط من المطبوع.

كالعبادات بالنِّسبة إلى الجميع، وقد علم أنَّ العباداتِ وُضعت لمصالح العباد في الدُّنيا أو في الآخرة[1] على الجملة وإنْ لم يعلم ذٰلك على التَّفصيل ويصحُّ القصـدُ إلى مسبَّبـاتها الدنيوية والأخروية على الجملة؛ فالقصدُ إليها أو عَدَمُ القصد كما تقدم.

المسألة السادسة

إذا تقرَّر ما تقدَّمَ؛ فللدخول في الأسباب مراتبُ تتفرَّعُ على القسمين؛ فالالتفات إلى المسبَّبات بالأسباب له ثلاثُ مراتب:

إحداها: أنْ يدخل فيها على أنه فاعلٌ للمسبَّب أو مولِّد له؛ فهٰذا شرك أو مُضاهٍ له والعياذُ بالله[2]، والسبب غيرُ فاعلٍ بنفسه، والله خالق كل شيء، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

وفي الحـديث: «أصبـحَ مِنْ عبـادي مؤمنٌ بي وكافر»[3] الحديث؛ فإنَّ

(١) قوله: «أو في الآخرة» ليس شكّاً منه في وجود فوائد ومصالح دنيوية للعبادات، وإنما هو مجرد احتياط لبعض الجزئيات، ولبعض الحالات التي لا تظهر لها مصلحة دنيوية عاجلة، ومما يؤيد ذٰلك قوله فيما سيأتي (٣ / ١٤٤) بعد أن ذكر فوائد الصلاة في الدنيا والآخرة: «. . . وكذٰلك سائر العبادات فيها فوائد أخروية وهي العامة، وفوائد دنيوية وهي كلها تابعة للفائدة الأصلية».

(٢) انـظر في هٰذا: «الـواسـطة بين الحقّ والخلق»، و«مجموع الفتاوى» (٨ / ١٧٥ ـ ١٧٩)، كلاهما لشيخ الإسلام ابن تيمية.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب يستقبل الإمامُ الناس إذا سلَّم، ٢ / ٣٣٣ / رقم ٨٤٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب بيان كفر من قال مُطرنا بالنَّوء، ١ / ٨٣ ـ ٨٤ / رقم ٧١)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الأدب، باب في النجوم، ٤ / ١٦ / رقم ٣٩٠٦)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الاستسقاء، باب كراهية الاستمطار بالكواكب، ٣ / ١٦٤ ـ ١٦٥) وغيرهم من حديث زيد بن خالد الجُهني رضي الله عنه.

وفي الباب عن أبي هريرة وابن عباس وغيرهما.

المؤمنَ بالكـوكبِ الكـافـر بالله هو الذي جعل الكوكبَ [فاعلاً بنفسه، وهٰذه المسألةُ قد تولَّى النظرَ فيها أَرْبابُ الكلام][1].

والثانية: أنْ يدخل في السبب على أنَّ المسبَّب يكون عنده عادة، وهٰذا هو المتكلَّم على حكمه قبل، ومحصوله طلبُ المسبَّب عن السبب لا باعتقاد الاستقلال، بل من جهة[2] كونه موضوعاً على أنه سبب لمسبَّب؛ فالسبب لا بد أنْ يكون سبباً لمسبَّب؛ لأنه معقوله، وإلا لَمْ يكن سبباً؛ فالالتفات إلى المسبَّب من هٰذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه، ولا هو مُنَافٍ لكون السبب واقعاً بقدرة الله تعالى؛ فإنَّ قدرةَ الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه؛ فلا ينفي وجودُ السبب كونه خالقاً للمسبَّب، لٰكن هنا قد يغلبُ الالتفاتُ إليه حتى يكون فَقْدُ المسبَّب مؤثراً ومنكراً، وذٰلك لأنَّ العادةَ غلبت على النظر في السبب بحكم كونه سبباً، ولم يُنظر إلى كونه موضوعاً بالجَعْل لا مقتضياً بنفسه، وهٰذا هو غالبُ أحوال الخلق في الدخول في الأسباب.

والثـالثـة: أنْ يدخل في السبب على أنَّ المسبَّب من الله تعالى؛ لأنه المسبِّب؛ فيكون الغالب على صاحب هٰذه المرتبة اعتقادُ أنه مسبَّبٌ عن قدرة الله وإرادتـه، من غير تحكيمٍ لكـونه سبباً؛ فإنه لو صحَّ كونه سبباً محقَّقاً لم يتخلف، كالأسباب العقلية[3]، فلما لم[4] يكن كذٰلك؛ تمحَّضَ جانبُ التسبيب

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (خ)، وكتب محشّيها: «هٰكذا بياض في الأصل وهو غير خفي على المتأمّل»، وأثبتها (م) و (ط) أيضاً.

(٢) كلمة «جهة» ليست في (م) و(خ).

(٣) الأسباب العقلية لا يعترضها مانع ولا يتأخر عنها أثرها في حال؛ كالزيادة في حجم أحد الشيئين علة في كونه أكبر من الآخر، ولهٰذا لم يستطع المعتزلة أن يعطوا السبب المولد كالتقريب من النار المولد للإحراق حكم العلة العقلية، واضطروا إلى أن قالوا: إنه يوجب الأثر ما لم يمنع منه مانع. (خ).

(٤) في (خ): «لما».

الرباني، بدليل السبب الأول، وهنا يقال لمن حكَّمه[1]: فالسببُ الأول عن ماذا تُسبِّب؟ وفي مثله قال عليه الصلاة والسلام: «فمن أعْدَى الأول؟!»[2].

فإذا كانت الأسبــابُ مع المسبَّبــات داخلةً تحت قدرة الله؛ فالله هو المسبِّب، لا هي؛ إذ ليس له شريك في ملكه، وهٰذا كله مبيَّن في علم الكلام، وحاصله يرجع إلى عدم اعتبار السبب في المسبَّب من جهة نفسه، واعتباره فيه من جهة أنَّ الله مسبِّبه، وذٰلك صحيح[3].

فصل

وتركُ الالتفات إلى المسبَّب له ثلاث مراتب:

إحداها: أنْ يدخل في السبب من حيث هو ابتلاء للعباد [وامتحان لهم لينظر كيف يعملون، من غير التفات إلى غير ذٰلك، وهٰذا مبنيٌّ على أنَّ الأسباب والمسبَّبات موضوعة في هٰذه الدار ابتلاءً للعباد][4] وامتحاناً لهم؛ فإنها طريقٌ إلى السعادة أو الشقاوة، وهي على ضربين:

---

(١) بأن اعتقد أنه إذا وُجد وُجد المسبَّب، وإذا فُقِد فُقِد المسبَّب. (د).

(٢) مضى تخريجه (ص ٣١٤)، وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «جاء في الشريعة ما يقتضي الحذر من العدوى؛ كحديث: «فر من المجذوم فرارك من الأسد»؛ فالقصد إذاً من حديث «لا عدوى» إبطال الاعتقاد بأن العدوى من الأسباب المؤثرة على سبيل الوجوب، ونبه في الحديث على وجه إبطال هٰذا الاعتقاد بالإشارة إلى أن المرض الذي يحدث عند مخالطة بعض المرضى قد يكون مثل الإصابة الأولى ناشئاً عن سبب غير سبب العدوى».

(٣) وبذٰلك كانت الأسباب جعليّة لا عقليّة طبعيّة، تفضي إلى آثارها بذوقها.

وانظر: «مدارج السالكين» (٣ / ٣٩٥ ـ ٤٠١)، و«بدائع الفوائد» (٣ / ١٧٨ ـ ١٨٠)، و«أصـول التشريع الإسلامي» (ص ٢٨٥)، و«بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله» (٢ / ٤١٢) لفتحي الدِّريني.

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

أحـدهمـا: ما وُضع لابتلاء العقول، وذٰلك العالـم كله[1] من حيث هو منظورٌ فيه، وصنعةٌ يُستدلُّ بها على ما وراءها.

والثـاني: ما وُضع لابتلاء النفوس، وهو العالـم كله أيضاً من حيث هو موصلٌ إلى العباد المنافع والمضار، ومن حيث هو مسخَّر لهم ومنقاد لما يريدون فيه؛ لتظهر تصاريفُهم تحت حُكم القضاء والقدر، ولتجري أعمالهم تحت حكم الشرع، ليسعد بها مَنْ سعد ويشقَى من شقي، وليظهر مقتضى العلم السابق والقضاء المحتَّم الذي لا مردَّ له؛ فإنَّ الله غنيٌّ عن العالمين، ومنزَّه عن الافتقار في صنع ما يصنع إلى الأسباب والوسائط، لكن وضعها للعباد ليبْتليهم فيها.

والأدلـة على هٰذا المعنى كثيرة؛ كقـولـه سبحـانـه: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ[2] أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [هود: ٧].

﴿ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ الملك: ٢].

﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الكهف: ٧].

﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [يونس: ١٤].

﴿ ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ[3] لِنَعْلَمَ أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓا۟ أَمَدًا ﴾ [الكهف: ١٢].

---

(١) أي: جملةً وتفصيلاً، وكذا يقال فيما بعده، وإنْ كانت تصاريفُ كلِّ شخص لا تمسُّ جميع التفاصيل؛ إلا أنَّ الجزئيات مرتبة بالكليات. (د).

(٢) تصح دليلاً على الابتلاء للعقول والنفوس على مقتضى ما قرره. (د).

(٣) ما قبل هٰذه الآية يرجع إلى قوله: «لتظهر تصاريفهم تحت حكم القضاء والقدر...» إلخ، والآية وما بعدها ـ عدا الآية الأخيرة ـ يرجع إلى قوله: «وليظهر مقتضى العلم السابق إلخ». (د).

﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ . . .﴾ إلى قوله: ﴿وَيَعْلَمَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٢].

﴿وَلِيَبْتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٢].

إلى غير ذٰلك من الآيات الدالَّة على أنَّ وضْع الأسباب إنما هي للابتلاء، فإذا كانت كذٰلـك؛ فالآخذ لها من هٰذه الجهة آخذٌ لها من حيث وُضعت مع التحقُّق[1] بذٰلك فيها، وهٰذا صحيح، وصاحب هٰذا القصد متعبِّدٌ لله بما تسبَّب به منها؛ لأنه إذا تسبَّب بالإذن فيما أذن فيه لتظهر عبوديته لله فيه، لا ملتفتاً إلى مسبَّباتها وإنْ انجرَّت معها؛ فهو كالمتسبِّب بسائر العبادات المحضة.

والثانية: أنْ يدخل فيه بحكم قصد التجرُّد عن الالتفات إلى الأسباب من حيث هي أمور مُحْدَثة، فضلاً عن الالتفات إلى المسبَّبات، بناء على أنَّ تفريد المعبود بالعبادة أنْ لا يُشرك معه في قصده سواه[2]، واعتماداً على أنَّ التشريك خروجٌ عن خالص التوحيد بالعبادة؛ لأنَّ بقاء الالتفات إلى ذٰلك كله بقاء مع المحْدَثات، وركون إلى الأغْيار، وهو تدقيق في نفي الشِّركة، وهٰذا أيضاً في موضعه صحيح، ويشهد له من الشريعة ما دل على نفي الشركة؛ كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠].

وقوله: ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۞ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٢، ٣].

وسائر ما كان من هٰذا الباب، وكذٰلك دلائلُ طلب الصدق في التوجُّه لله

---

(١) في الأصل: «التحقيق».

(٢) في الأصل و(ط): «سواها».

رب العالمين، كل ذٰلك يُشعر بهٰذا المعنى المستنْبَط في خلوص التوجُّه وصدق العبودية؛ فصاحب هٰذه المرتبة متعبِّد لله تعالى بالأسباب الموضوعة على اطِّراح النظر فيها من جهته، فضلاً عن أنْ ينظر في مسبَّباتها؛ فإنما يرجع إليها من حيث هي وسائلُ إلى مسبِّبها وواضعها، وسُلَّم إلى الترقِّي لمقام القرب منه؛ فهو إنما يلحظ فيها المسبِّب خاصة.

والثالثة: أنْ يدخل في السبب بحكم الإذن[1] الشَّرعي مجرَّداً عن النظر في غير ذٰلك، وإنما توجُّهه في القصد إلى السبب تلبية للأمر[2] لتحقُّقه بمقام العبودية، لأنَّه لما أذن له في السبب أو أمر به؛ لبَّاه من حيث قصدُ الآمر في ذٰلك السبب، وقد تبيَّن له أنه مسبِّبه، وأنه أجْرى العادة به، ولو شاء لم يُجْرِها كما أنه قد يخرقها إذا شاء، وعلى أنه ابتلاء وتمحيص، وعلى أنه يقتضي صدق التوجُّه به إليه؛ فدخل على ذٰلك كله؛ فصار هٰذا القصدُ شاملاً لجميع ما تقدم لأنَّه توخَّى قصْـدَ الشارع من غير نظرٍ في غيره، وقد علم قصده في تلك الأمور، فحصل له كل ما في ضمن ذٰلك التسبب، مما علم ومما لم يعلم؛ فهو طالبٌ للمسبَّب من طريق السبب، وعالم بأنَّ الله هو المسبِّب وهو المبتلى به، ومتحقِّقٌ

---

(١) هو وقوله بعد «وعلى أنه ابتلاء» إشارة للمعنى الأول في هٰذا الفصل، وقوله: «يقتضي صدق توجهه هو المعنى الثاني في الفصل، وقوله: «وقد تبين له أنه مسبِّبه وأنه أجرى العادة به ولو شاء... إلخ» إشارة للمعنى الثالث فيما فيه الالتفات للمسبَّب، وقد صرح بهٰذه المعاني بعد؛ فقال: «فهو طالب للمسبب... إلخ»؛ فقوله: «شاملاً لجميع ما تقدم»؛ أي: من المرتبة الثالثة من القسم الأول والمرتبتين المذكورتين في هٰذا الفصل، ويبقى الكلام معه في عدِّ هٰذه المرتبة الثالثة هنا مندرجة تحت هٰذا الفصل الذي موضوعه ترك الالتفات إلى المسبَّب؛ فإن هٰذه المرتبة مزيج من القسمين كما عرفت، كما يبقى تصحيح الجمع بين الالتفات إلى المسبَّب وعدم الالتفات إليه، معاً في حالة واحدة من شخص واحد. (د).

(٢) في الأصل العبارة: «تتوجه في القصد إلى السبب... تلبية إلى الأمر».

في صدق التوجُّه به إليه؛ فقصدُه مطلق وإنْ دخل فيه قصد المسبَّب، لٰكن ذٰلك كلُّه منزَّهٌ عن الأغيار، مُصَفًّى من الأكْدار[1].

المسألة السابعة

الدخول في الأسباب لا يخلو أنْ يكون منهيّاً عنه أوْ لا.

فإن كان منهيّاً عنه؛ فلا إشكالَ في طلبِ رَفْع [ذٰلك] التسبُّب، سواء علينا أكان المتسبِّب قاصداً لوقوع المسبَّب أم لا؛ فإنه يتأتَّى منه الأمران: فقد يقصد بالقتل العُدْوان إزهاقَ الروح فيقع، وقد يقصد بالغَصْب انتفاعَه بالمغصوب فيقع، على مقتضى [العادة لا على][2] مقتضى الشرع، وقد لا يقع ألبتة، وقد يَعْزُب عن نظره القصدُ إلى المسبَّب والالتفاتُ إليه لعارض يطْرأ، غير العارض المتقدم الذكر[3]، ولا اعتبار به.

وإنْ كان غيرَ منهيٍّ عنه؛ فلا يُطلب رفع التسبُّب في المراتب المذكورة كلِّها.

أما **الأولى**؛ فإذا فرضنا نفسَ التسبُّب مُباحاً أو مطلوباً على الجملة؛

---

(١) ذٰلك أن التعلُّق بالمسبَّبات قد ينسي المسبِّب الحقيقي، أو ينسي شكره على ما أعطى من نتائج وثمرات، وقد يكون مرهقاً لصاحبه؛ لشدَّة همِّه وفرط حرصه على المسبَّبات، وخوفه من عدم حصولها، أو حزنه لعدم مجيئها على ما يؤمِّل، قاله الريسوني في «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي» (ص ١٦٠).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٣) تقدم له ذكر الغفلة التي تعتري العالم حتى تجعله غير عالم بما يفعل، ومثّله بمن يطرأ عليه غفلة ترفع منه منفعة العين فيصاب، ولٰكن هٰذا العارض لما كان يمنع نفس التكليف، وأصل كلامه أنه منهي عنه ومكلف بعدم التسبب، قال: «غير العارض المتقدم الذكر»، وقوله: «ولا اعتبار به»؛ أي: بهٰذا العارض هنا لأنه لا يزال معه منهياً عن التسبب ومكلفاً. (د).

فاعتقاد المعتقد لكون السبب هو الفاعلُ معصيةٌ قارنتْ ما هو مباحٌ أو مطلوب، فلا يبطله؛ إلا إنْ قيل: إنَّ مثل هٰذه المقارنة مُفسدة، وإنَّ المقارِنَ للمعصية تُصيِّره منهيّاً عنـه، كالصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بالمدية المغصوبة، وذٰلك مبيَّن في الأصول.

وأما **الثانية**؛ فظاهر أنَّ التسبُّب صحيح؛ لأن العاملَ فيها إذا اعتمد على جَرَيان العادات، وكان الغالبُ فيها وقوعَ المسبَّبات عن أسبابها، وغلب على الظن ذٰلك؛ كان ترك التسبُّب كإلقاءٍ باليد إلى التهلكة أو هو هو، وكذٰلك إذا بلغ [اعتقادُهُ] مَبْلَغ القطع العادي؛ فواجب عليه أنْ يتسبَّب، ولأجل هٰذا قالوا في المضطر: إنه[1] إذا خاف الهَلَكة وجب عليه السؤالُ أو الاستقراضُ أو أكْلُ الميتة ونحوها، ولا يجوز أنْ يتركَ نفسه حتى يموت، ولذٰلك قال مسروق: «ومن اضْطُر إلى شيءٍ مما حرم الله عليه فلم يأكل ولم يشرب حتى مات؛ دخل النار»[2].

وأمـا **الثالثة**؛ فالتسبب أيضاً ظاهر؛ إلا أنه يبقى فيها بحث: هل يكون صاحبها بمنزلة[3] صاحب المرتبة الثانية أم لا؟ هٰذا مما يُنظر فيه، وإطلاق كلام الفقهاء يقتضي عدمَ التفرقة، وأحوال المتوكِّلين ممن دخل تحت ترجمة التصوُّف لا تقتضي ذٰلـك، هٰذا وإنْ كان ظاهر كلام الغزاليِّ تَساوي المرتبَتين في هٰذا الحكم كطريقة الفقهاء، على تفصيل له في ذٰلك[4]؛ فالذي يظهر في المسألة نظرٌ آخر، وذٰلك أنَّ هٰذه المرتبة تكون علمية وتكون حالية[5]، والفرق بين العلم

---

(١) سقط من (ط). (٢) (استدراك ١).

(٣) لأن الفرقَ بينهما لا يترتب عليه فرق في غلبة الظن بوقوع المسبَّب عند السبب؛ فيجيء فيه التفصيل المذكور من وجوب التسبب وعصيانه بتركه. (د).

(٤) انظر: «إحياء علوم الدين» (٤ / ٢٦١ وما بعدها).

(٥) يعلم الإنسان حقيقة التوكل أو الصبر أو الخشية، ولا شك أن علمه بهٰذه الحقائق وما شاكلها غير اتصافه بها، فإذا ارتقى قلبه إليها، وانصبغت نفسه بأثرها حتى غلب عليها حاله؛ انتقل =

والحـال معروف عند أهله، فإذا كانت علمية؛ فهي المرتبة الثانية[1]؛ إذْ كان واجباً على كلِّ مؤمنٍ أنْ يعتقد أنَّ الأسبابَ غيرُ فاعلةٍ بأنفسها، وإنما الفاعل[2] فيها مسبِّبُها سبحانه، لٰكن عادته في خلقه جارية بمقتضى العوائد المطَّردة، وقد يخــرقهــا إذا شاء لمن شاء، فمن حيث كانت عادةً؛ اقتضت الـدخـول في الأسبـاب، ومن حيث كانت الأسبـاب فيها بيد خالق المسبَّبات؛ اقتضت أنَّ للفاعل أنْ يفعل بها وبدونها؛ فقد يغلب على المكلَّف أحدُ الطرفَين، فإن غلب الـطرفُ الأول وهـو العاديُّ؛ فهو ما تقدم[3]، وإن غلب الثاني؛ فصاحبه مع السبب أو بدونه على حالة واحدة؛ فإنه إذا جاع مثلاً فأصابته مَخْمَصة؛ فسواء عليه أتسبَّب أم لا؛ إذ هو على بيِّنة أنَّ السبب كالمسبَّب بيد الله تعالى، فلم يغلب على ظنه ـ والحالُ هٰذه ـ أنَّ تركه للسبب إلقاءٌ باليد إلى التهلكة، بل عَقْدُه في كِلْتـا الحـالتين واحـد؛ فلا يدخـل تحت قولـه: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[4] [البقرة: ١٩٥]؛ فلا يجب عليه التسبب في رفع ذٰلك؛ لأنَّ علمه[5]

= من حكم العمل بالعلم وحده إلى حكم العمل بالحال المصاحب للعلم؛ فالحال ثمرة العلم، ولا يكمل إلا إذا تصرف في صاحبه على مقتضى قانون العلم المثمر إليه. (خ).

(١) أي: فهي بمنزلتها، وتشترك معها في المآل؛ فحكمها حكمها. (د).

(٢) في الأصل: «الدليل»، وهناك إشارة لخطئها مع عدم ذكر الصحيح، والله أعلم.

(٣) أي: ويكون صاحبها لم يرتق فيها عن الحالة العلمية إلى التحقُّق بها وصيرورتها صفة له كالطبعية، يجري في أفعاله على مقتضاها دون كلفة ولا حمل لنفسه عليها. (د).

(٤) في «صحيح مسلم» وغيره أن أبا أيوب الأنصاري رضي الله عنه رد على من فهموا أن حمل الغازي الواحد على جماعة العدو من الإلقاء بالنفس إلى التهلكة، وبين لهم أن الإلقاء باليد إلى التهلكة الذي نزلت فيه الآية هو ترك الجهاد والإقبال على الدنيا وعمارتها، والتحقيق أنه يجوز للواحد الحمل على الكتيبة متى غلب على ظنه أن يكون لإقدامه أثر نافع؛ كالفتك ببعض رجال العدو، أو إرهابهم، أو تشجيع غيره من المسلمين. (خ).

(٥) أي: الذي صار حالة له كالأوصاف الطبيعية. (د).

بأنَّ السببَ في يد المسبِّب أغناه عن تطلُّب المسبَّب من جهته على التعيين، بل السبب وعدمه في ذٰلك سواء، فكما أنَّ أخذه للسبب لا يُعدُّ إلقاءً باليد إذا كان اعتماده على المسبِّب، كذٰلك في الترك، ولو فُرض أنَّ آخِذَ السبب أخذه بإسقاط الاعتماد على المسبِّب؛ لكان إلقاءً باليد إلى التهلكة لأنه اعتمد على نفس السبب، وليس في السبب نفسه ما يُعتمد عليه، وإنما يُعتمد عليه من جهة كونه موضوعاً سبباً، فلذٰلك إذا ترك السببَ لا لشيء[1]؛ فالسبب وعدمه في الحالين سواء في عَقْد الإيمان وحقائق الإيقان[2].

وكلُّ أحَدٍ فقيهُ نفسه، وقد مرَّ الدليل على ذٰلك[3]، وقد قال في الحديث: «جفَّ القلمُ بما هو كائن، فلو اجتمع الخلقُ على أنْ يُعطوك شيئاً لم يكتبه الله لك؛ لم يقدروا عليه، [وعلى أن يمنعوك شيئاً كتبه الله لك؛ لم يقدروا عليه]»[4]، وحكى عياض[5] عن الحسن بن نصر السوسي ـ من فقهاء المالكية ـ أنَّ ابنه قال له في سنةٍ غَلَا فيها السعرُ: يا أبتِ! اشترِ طعاماً؛ فإني أرَى السعر قد غَلا. فأَمَر ببيع ما كان في داره من الطعام، ثم قال لابنه: لستَ من المتوكلين على الله، وأنت قليلُ اليقين، كأنَّ القمح إذا كان عند أبيك يُنجيك من قضاء الله عليك! من توكل على الله؛ كفاه الله.

ونظير مسألتنا في الفقه؛ الغازي إذا حمل وحده على جيش الكفار؛

---

(١) أي: لا لسبب آخر. (د).

(٢) تكلم ابن تيمية على نحو ما عند المصنف، ولٰكن على وجه آخر. انظر: «مجموع الفتاوى» (٨ / ٥٢٠ ـ ٥٢٣).

(٣) في المسألة الخامسة.

(٤) مضى تخريجه (ص ٣١٥)، وهو حديث صحيح، وما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و (ط).

(٥) في «ترتيب المدارك» (٦ / ٣٦ ـ ط المغربيَّة).

فالفقهاء يُفَرِّقون بين أنْ يغلب على ظنه السلامة، أو الهلكة، أو يقطع بإحداهما؛ فالذي اعتقد السلامةَ جائزٌ له ما فعل، والذي اعتقد الهلكة من غير نفع يُمنع من ذٰلك، ويستدلُّون على ذٰلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥].

وكذٰلك داخلُ المفازَة بزاد أو بغير زاد؛ إذا غلب على ظنه السلامةُ فيها جاز له الإقدام، وإنْ غلب على ظنه الهلكة لم يجز.

وكذٰلك إذا غلب على ظنه الوصولُ إلى الماء في الوقت؛ أُمر بالتأخير ولا يتيمَّم [فإن غلب على ظنه أنْ لا ماء يتيمم]، [وكذٰلك راكب البحر[١] وعلى هٰذا يُباح له التيمم مع وجود الماء في رحله أو يمنع، وإنْ غلب على ظنه الوصول إلى الماء في الوقت][٢]، وإذا غلب على ظنِّ المريض زيادةُ المرض أو تأَخُّر البُرْء أو إصابة المشقة بالصوم، أفطر... إلى غير ذٰلك من المسائل المبنيَّة[٣] على غَلَبات الظنون، وإنْ كانت موجباتُ الظنون تختلف؛ فذٰلك غيرُ قادحٌ في هٰذا الأصل، فمسألتنا داخلة تحت هٰذه القاعدة.

فمن تحقَّق بأنَّ الخروج عن السبب كالدخول فيه بالنسبة إلى ضمان الله تعالى الرزقَ؛ صحَّ أنْ يُقال: إنه لا يجب عليه التسبب فيه، ولذٰلك نجد أصحابَ الأحوال يركبون الأهوال، ويقتحمون الأخطار، ويُلْقُون بأَيديهم إلى ما هو عند غيرهم تهلكة؛ فلا يكون كذٰلك، بناءً على أنَّ ما هم فيه من مواطن الغَرر وأسباب الهَلَكة، يستوي مع ما هو عندنا من مواطن الأمن وأسباب النجاة.

---

(١) إذا غلب على ظنه السلامة في ركوب السفينة ركبها، وإلا؛ مُنع من ركوبها. (د). وانظر في المسألة: (٥ / ٣٥٤) مع التعليق عليه.

(٢) ينظر في هٰذا. (د). قلت: انظر في المسألة: «الإشراف» للقاضي عبدالوهاب (١ / ٣٨)، و«الخلافيات» للبيهقي (٢ / ٥١٩ - ٥٢٥) مع تعليقي عليها، وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

(٣) في الأصل: «المبنيَّات».

وقد حكى عياض[1] عن أبي العباس الإبِّياني[2]: «أنه دخل عليه عطيةُ الجزري العابد؛ فقال له: أتيتك زائراً ومودِّعاً إلى مكة. فقال له أبو العباس: لا تُخْلنا من بركة دعائك. وبكى، وليس مع عطية رِكْوةٌ ولا مِزْوَدٌ، فخرج مع أصحابه، ثم أتاه بأثر ذٰلك رجل؛ فقال له: أصلحك الله! عندي خمسون مِثْقالاً ولي بغل؛ فهل ترى لي الخروج إلى مكة؟ فقال له: لا تعجل حتى تُوفِّر هٰذه الدنانير. قال الراوي: فعجبنا من اختلاف جوابه للرجلين مع اختلاف أحوالهما. فقال أبو العباس: عطية جاءني مودِّعاً غيرَ مُسْتشِير، وقد وَثِق بالله، وجاءني هٰذا يستشيرني ويذكر ما عنده؛ فعلمتُ ضعف نيته، فأمرته بما رأيتم».

فهٰذا إمام من أهل العلم أفتى لضعيف النية بالحزم في استعداد الأسباب، والنظر في مراعاتها، وسلَّم لقوي اليقين في طَرْح الأسباب[3]؛ بناءً - والله أعلم - على القاعدة المتقدمة في الاعتقادات وغَلَبات الظنون في السلامة والهَلَكة، وهي مظانٌّ النظر الفقهي، ولذٰلك يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة؛ كما تقدم.

فإن قيل؛ فصاحب هٰذه المرتبة؛ أيّ الأمرين أفضل له؛ الدخول في السبب، أم تركه؟

---

(١) في «ترتيب المدارك» (٢ / ٣٥١ - ط مكتبة دار الحياة - بيروت).

(٢) قال عياض في «ترتيب المدارك» (٢ / ٣٤٧): «بكسر الهمزة وتشديد الباء ويقال: صوابه تخفيفهما». وانظر: «التبصير» (١ / ٣٦)، و«الأنساب» (١ / ١٢٨) مع الحاشية.

(٣) تهافت على هٰذا المسلك طوائف زين لهم الكسل أن يفسروا به معنى فضيلة التوكل؛ فنفضوا أيديهم من العمل واستعاضوا عنه البطالة والتطلع بما في أيدي الناس؛ فكانوا حملاً ثقيلاً على أعناق العاملين، ومن البلية أن هٰذا التحريف الباطل لكلمة التوكُّل قد ضرب وباؤه في القلوب، وكان من أكبر العلل التي قعدت بالشعوب الإسلامية عن القيام بوسائل المنعة حتى هوت إلى درك الشقاء والتخبط في أسر الذلة والاضطهاد. (خ).

فالجوابُ من وجهين:

أحدهما: أنَّ الأسباب في حقِّه لا بدَّ منها، كما إنها كذٰلك في حقِّ غيره؛ فإنَّ خَوارقَ العادات وإنْ قامت له مقام الأَسباب في حقِّه؛ فهي في أنفسها أسباب، لٰكنها أسبابٌ غريبة، والتسبُّبُ غيرُ منحصرٍ في الأسباب المشهورة؛ فالخارج مثلاً للحجِّ بغير زاد يرزقه الله من حيث لا يحتسب؛ إمّا من نبات الأرض، وإما من جهة مَنْ يلقَى من الناس في البادية وفي الصحراء، وإما من حيوان الصحراء، أو من غير ذٰلك، ولو أنْ ينزل عليه من السماء، أو يُخرجه من الأرض بخوارق العادات أسبابٌ جارية، يعرفها أربابُها المخصوصون بها؛ فليس هٰذا الرجل خارجاً عن العمل بالأسباب، ومنها الصلاة؛ لقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه: ١٣٢].

ورُوي أنه عليه الصلاة والسلام «كان يأمُر أهلَه بالصَّلاةِ إذا لم يجدوا قوتاً»(١)، وإذا كان كذٰلك؛ فالسؤالُ غيرُ واردٍ.

---

(١) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (١ / ٤٨٧)، والواحدي في «الوسيط» (٣ / ٢٢٨)، وأبو نعيم في «الحلية» (٨ / ١٧٦)، والبيهقي في «الشعب» (٧ / رقم ٩٧٠٥)، وسعيد بن منصور في «سننه» وابن المنذر في «تفسيره»؛ كما قال السيوطي في «حصول الرفق» (رقم ٢٩) من طريق معمر عن محمد بنِ حمزة عن عبدالله بن سلام؛ قال: «كان رسول الله ﷺ إذا نزلت بأهله شدَّة أو ضيق؛ أمرهم بالصلاة، وتلى: ﴿وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها﴾».

ورجاله ثقات؛ كما في «مجمع الزوائد» (٧ / ٦٧)، إلا أنه منقطع، محمد بن حمزة لم يسمع من جده عبدالله بن سلام.

وله شاهد من مرسل ثابت البناني؛ قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أصابه خصاصة نادى أهله: «يا أهلاه! يا أهلاه! صلّوا».

أخرجه أحمد في «الزهد» (١٠)، وابن أبي حاتم في «التفسير» ـ كما في «تفسير ابن كثير» (٣ / ٧٩) ـ وهو مرسل؛ فالحديث ضعيف. =

والثاني ـ على تسليم وروده ـ؛ إنَّ أصحاب رسولِ الله ﷺ يُعلم قطعاً أنهم حازوا هٰذه المرتبة واستَيْقَنوها حالاً وعِلْماً، ولٰكنه عليه السلام ندَبهم إلى الدخول في الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا، كما أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة، ولم يتركهم مع هٰذه الحالة؛ فدلَّ ذٰلك على أنَّ الأفضلَ ما دلَّهم عليه، ولأنَّ هٰذه الحالة لا يُعتدُّ بها مقاماً يقام[1] فيه؛ ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «قيِّدها وتوكَّل»[2]؟!

وأيضاً؛ فأصحاب هٰذه الحالة هم أهلُ خَوارِقِ العادات، ولم يتركوا معها التسبُّب تأدُّباً بآداب رسول الله ﷺ، وكانوا أهلَ علم، ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره.

وأما **المرتبة الرابعة**، وهي مرتبة الابتلاء؛ فالتسبُّب فيها أيضاً ظاهر، فإنَّ الأسبابَ قد صارت عند صاحبها تكليفاً يُبتلى به على الإطلاق، لا يختص ذٰلك بالأسباب العبادية دون العاديّة، فكما أنَّ الأسبابَ العبادية لا يصحّ فيها الترك اعتماداً على الذي سبَّبها من حيث كانت مصروفةً إليه؛ كذٰلك الأسباب العاديَّة، ومن هنا لمّا قال عليه السلام: «ما مِنكم من نفسٍ مَنفوسةٍ إلا وقد عُلم منزلُها من الجنَّة والنار». قالوا: يا رسول الله! فلِم نعمل؟ أفلا نتَّكل؟ قال: «لا، اعملوا؛ فكلٌّ ميسَّرٌ لما خُلق له». ثم قرأ: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ﴾ [الليل: ٥] إلى آخرها[3]؛ فكذٰلك العاديَّات؛ لأنها عبادات، فهي عنده جارية على الأحكام

= وأخرج عبدالرزاق نحوه بإسنادٍ ضعيف، وانظر: «الدر المنثور» (٥ / ٦١٣)، و«الفتح السماوي بتخريج أحاديث تفسير البيضاوي» (٢ / ٨٢٤ ـ ٨٢٥).

(١) في الأصل: «يقدم»، وفي النسخ المطبوعة: «يقوم»، والمثبت من (ط).

(٢) مضى تخريجه (ص ٣٠٤) وهو حديث حسن.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب القدر، باب وكان أمر الله قدراً مقدوراً، ١١ / ٤٩٤ / رقم ٦٦٠٥)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه =

الموضوعة، ونظرُ صاحب هٰذه المرتبة في الأسباب مثلُ نظره في العبادات، يعتبر فيها مجرَّد الأسباب ويدع المسبَّبات لمسبِّبها.

وأما **المرتبة الخامسة**؛ فالتسبب فيها صحيحٌ أيضاً؛ لأنَّ صاحبَها وإنْ لم يلتفت إلى السبب من حيث هو سبب، ولا إلى المسبَّب من باب أحْرى؛ فلا بدَّ منه من جهة ما هو راقٍ به وملاحظٌ للمسبَّب من جهته، بدليل الأسباب العبادية، ولأنها إنما صارت قرَّة عينه لكونها سُلَّماً إلى المتعبَّد إليه بها؛ فلا فارقَ بين العاديات والعباديات؛ إلا أنَّ صاحب هٰذه المرتبة مأخوذ في تجْرِيد الأَغْيار على الجملة، فربما رَمى من الأسباب بما ليس بضروريٍّ، واقتصر على ما هو ضروري، وضيَّق على نفسه المجالَ فيها، فراراً من تكاثرها على قلبه؛ حتى يصح له اتحادُ الوجهة، وإذا كانت الأسبابُ موصِّلة إلى المطلوب؛ فلا شك في أخذها في هٰذه الرتبة؛ إذْ من جهتها يصح المطلوب.

وأما **السادسة**؛ فلمَّا كانت جامعةً لأَشْتاتِ ما ذُكر قبلها؛ كان ما يشهد لما قبلها شاهداً لها؛ غير أنَّ ذٰلك فيها مُعتبر من جهة صفة العبودية وامتثال الأمر، لا من جهة أمرٍ آخر؛ فسواءٌ عليه أكان التكليفُ ظاهرَ المصلحة أم غيرَ ظاهرها؛ كلُّ ذٰلك تحتَ قصْدِ العبد امتثالَ أمرِ الله، فإنْ كان المكلَّف به مما يرتبط به بعضُ الوجود أو جميعه؛ كان قصده في امتثال الأمر شاملاً له، والله أعلم.

المسألة الثامنة

إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبَّب، قُصِدَ ذٰلك المسبَّب أوْ لا؛ لأنه لما جعل مسبَّباً عنه في مجرى العادات؛ عُدَّ كأنه فاعل له مباشرة، ويشهد لهٰذا

= وكتابه رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، ٤ / ٢٠٤٠ / رقم ٢٦٤٧) بألفاظ، المذكور لفظ مسلم برقم (٢٦٤٧) بعد (٧)، ولٰكن ليس فيه لفظة «منفوسة»، وهي فيه برقم (٢٦٤٧) بعد (١)، لٰكن بلفظ مغاير عن هٰذا السياق، وهو من حديث علي رضي الله عنه.

قاعـدة مجـاري العادات؛ إذْ أُجْري فيها نسبة المسبَّبات إلى أسبابها، كنسبة الشبـع إلى الـطعام، والإرواء إلى الماء، والإحراق إلى النار، والإسهال إلى السَّقَمونْيا[1]، وسائر المسبَّبات إلى أسبابها[2]؛ فكذٰلك الأفعالُ التي تتسبب عن كسبنا منسوبة إلينا وإنْ لم تكن من كسبنا، وإذْ كان هٰذا معهوداً معلوماً؛ جرى عُرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبَّباتها على ذٰلك الوِزان.

وأدلَّته في الشرع كثيرة بالنسبة إلى الأسباب المشروعة أو الممنوعة؛ كقول الله تعـالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ...﴾ إلى قوله: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا[3]﴾ [المائدة: ٣٢].

وفي الحديث: «ما من نفسٍ تُقتلُ ظلماً إلا كان على ابنِ آدمَ الأوَّل كِفْلٌ منها لأنه أوّلُ من سنّ القتل»[4].

وفيه: «مَنْ سنَّ سُنَّةً حسنةً؛ كان له أجرُها وأجرُ مَن عَمِلَ بها»[5].

وكذٰلك: «مَنْ سَنَّ سُنَّة سيئةً».

---

(١) السَّقَمُونْيا: نبات يستخرج منه دواء مسهل للبطن؛ كما في «المعجم الوسيط» (س ق م).

(٢) في الأصل: «الأسباب إلى مسبباتها».

(٣) هٰذا مبني على أنَّ المراد بالقتل والإحياء المسبَّب، وهو في الآيتين زهوق الروح والحياة؛ فيكون فيه نسبة المسبَّب وهو الحياة والموت إلى المتسبب، وقد سبق له في المسألة الثانية جعل القتل سبباً لا مسبّباً، ويمكن إرادته هنا؛ فلا يكون فيه دليل. (د).

(٤) مضى تخريجه (ص ٢٢٣)، والحديث في «الصحيحين».

(٥) مضى تخريجه (ص ٢٢٢)، وهو صحيح.

وفيه[1]: «إن الولد لوالديه سِترٌ من النار»[2]، و«إن مَن غرسَ غرْساً كان ما أُكل منه له صدقة، وما سُرق منه له صدقة، وما أكل السبعُ؛ فهو له صدقة، وما أكلت الـطيرُ؛ فهو له صدقة، ولا يرزَؤهُ[3] أحدٌ إلا كان له صدقة»[4]، وكذلك الزرع، والعالم يبثُّ العلم؛ فيكون له أَجْرُ كلِّ من انتفع به[5].

ومن ذلك ما لا يُحْصَى، مع أنَّ المسبَّبات التي حصل بها النفع أو الضر ليست من فعل المتسبِّب.

---

(١) من هنا إلى آخر المسألة واضح فيه نسبة المسبب إلى المتسبب، وهو يدل على مدعاه. (د).

(٢) لم أظفر به بهذا اللفظ، ولكن أخرج أحمد في «المسند» (٤ / ٣٨٦) ضمن حديث عمرو بن عبسة السلمي مرفوعاً: «وأيما رجل مسلم قدّم لله عز وجل من صلبه ثلاثة لم يبلغوا الحنث أو امرأة؛ فهم له سترة من النار».

وقد خرجته في تحقيقي لرسالة السيوطي «التعلل والإطفا» (رقم ٢١)، وهو صحيح.

(٣) أي: لا ينقصه ويأخذ منه.

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الحرث والمزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أُكِلَ منه، ٥ / ٣ / رقم ٢٣٢٠، وكتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ١٠ / ٤٣٨ / رقم ٦٠١٢)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، ٣ / ١١٨٩ / رقم ١٥٥٣) عن أنس مرفوعاً بلفظ: «ما من مسلم يغرس غرساً، أو يزرع زرعاً، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة؛ إلا كان له به صدقة».

وأخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ١٥٥٢) عن جابر بلفظ: «ما من مسلم يغرس غرساً؛ إلا كان من أُكل منه...» تتمته باللفظ الذي أورده المصنِّف.

(٥) قال الشيخ ابن عرفة في حديث: «أو علم ينتفع به» إنما تدخل التآليف في الأعمال التي لا ينقطع ثوابها إذا اشتملت على فوائد زائدة (يعني: على ما في الكتب السابقة)، وإلا؛ فهي إضاعة للورق، وهذا تلميح منه إلى انحطاط درجة من ليس له من المعلومات سوى ما يتلقاه بتقليد، وشرف من رزق فكراً يتجول في حدائق العلم حتى يعود بثمرٍ جديد. (خ).

فإذا كان كذٰلك؛ فالداخل في السبب إنما يدخل فيه مقتضياً لمسبَّبه، لٰكن تارة يكون مقتضياً له على الجملة والتفصيل، وإنْ كان غيرَ محيطٍ بجميع التفاصيل، وتارة يدخل فيه مقتضياً له على الجملة لا على التفصيل، وذٰلك أنَّ ما أمر اللهُ به؛ فإنما أمر به لمصلحةٍ يقتضيها فعله، وما نهى عنه؛ فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله، فإذا فعل؛ فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفاسد، ولا يخرجه عن ذٰلك عدم علمه بالمصلحة أو المفسدة أو بمقاديرهما، فإنَّ الأمر قد تضمَّن أنَّ في إيقاع [المأمور به مصلحةً علمها الله، ولأجلها أمر به، والنهي قد تضمَّن أنَّ في إيقاع][1] المنهيِّ عنه مفسدةً علمها الله، ولأجلها نهى عنه؛ فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتجه ذٰلك السبب من المصالح أو المفاسد، وإنْ جهل تفاصيل ذٰلك.

فإن قيل: أَيُثاب أو يُعاقب على ما لم يفعل؟

فالجواب: أنَّ الثواب والعقاب إنما ترتب على ما فعله وتعاطاه، لا على ما لم يفعل لٰكن الفعل يعتبر شرعاً بما يكون عنه[2] من المصالح أو المفاسد وقد بيَّن الشرعُ ذٰلك، وميَّز بين ما يَعْظُم من الأفعال مصلحتُه؛ فجعله ركناً، أو مفسدتُه؛ فجعله كبيرةً وبيَّن ما ليس كذٰلك؛ فسماه في المصالح إحساناً وفي المفاسد صغيرة، وبهٰذه الطريقة يتميَّز ما هو من أركان الدين وأصوله، وما هو من فروعه وفصوله، ويُعرف ما هو من الذنوب كبائر، وما هو منها صغائر، فما عظَّمه الشرعُ في المأمورات؛ فهو من أصول الدين، وما جعله دون ذٰلك؛ فمن فروعه وتكميلاته، وما عظَّم أمره في المنهيَّات؛ فهو من الكبائر، وما كان دون ذٰلك؛ فهو من الصغائر، وذٰلك على مقدار المصلحة أو المفسدة[3].

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وفي (ط): «والنهي كذٰلك قد. . .».

(٢) أي: يُقيَّم الفعل بما يترتَّب عليه.

(٣) سيأتي للمصنف بيان فيه ضابط أدق للفرق بين الضروريات والحاجيات؛ وذٰلك في =

المسألة التاسعة

ما ذُكـر في هٰذه المسائل من أَنَّ المسبَّباتِ غيرُ مقدورة للمكلَّف، وأَنَّ السبب هو المكلَّف به، إذا اعتُبر ينبني عليه أمور:

أحدها: أنَّ متعاطي السبب إذا أَتى به بكمال شروطه(١) وانتفاء موانعه، ثم قَصد أنْ لا يقع مسبَّبه؛ فقد قَصد محالاً، وتكلَّف رفعَ ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يُجعل له منعه.

فمن عقد نكاحاً على ما وُضع له في الشرع، أو بيعاً أو شيئاً من العقود، ثم قصَد أنْ لا يستبيح بذٰلك العقد ما عَقد عليه؛ فقد وقع قصده عَبثاً، ووقع المسبَّب الذي أوقع سببه، وكذٰلك إذا أوقع طلاقاً أو عِتْقاً قاصداً به مقتضاه في الشـرع، ثم قصـد أنْ لا يكـون مقتضى ذٰلـك؛ فهـو قصدٌ باطل، ومثله في العبادات؛ إذا صلَّى، أو صام، أو حجّ كما أُمر، ثم قصد في نفسه أنَّ ما أوقع من العبادة لا يصح له، أو لا ينعقد قُربة، وما أشبه ذٰلك؛ فهو لَغْو.

وهٰكـذا الأمـر في الأسبـاب الممنـوعـة، وفيه جاء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ﴾ الآية: [المائدة: ٨٧](٢).

= المسألة السابعة عشرة في النوع الرابع من القسم الأول من المقاصد، وفي «الاعتصام» (٢ / ٣٨ - ٣٩) للمصنف نحو ما ذكر هنا مع تفصيلٍ زائد.

(١) وضع الأصل من أول الأمر على أنه تعاطى السبب بكمال شروطه ثم قصد ألا يقع . . . إلخ، وفي تمثيلاته أيضاً في العادات والعبادات لاحظ ذٰلك ليسلم له الأصل من الإشكالات الآتية؛ فأنت تراه جعل القصد المخالف لقصد الشارع لاحقاً لتمام العمل لا مقارناً، إلا أنه يبقى الكلام في قوله في الطلاق والعتق؛ «قاصداً به مقتضاه في الشرع»، إنْ كان مراده أنه لم يغلط ولم يسبق لسانه فواضح، وإنْ كان مراده ما هو ظاهره من أنه لا بد من قصد المعني؛ فالفقه عند المالكية غير ذٰلك، بل لو كان هازلاً لوقع الطلاق والعتق، ولم يكن له رفعه. (د).

(٢) فقوله: ﴿وكلوا مما رزقكم الله . . .﴾ إلخ بعد ذكر التحريم يفيد أنَّ التحريم السابق المنهي عنه لغو؛ كأنه قال: وكلوا من هٰذا الطيب الذي حرمتموه. (د).

ومن هنا كان تحريم ما أحلَّ اللهُ عبثاً؛ من المأكول، والمشروب، والملبوس، والنكاح، وهو غيرُ ناكح في الحال ولا قاصدٍ للتعليق في خاصٍّ[1] ـ بخلاف العامّ ـ، وما أشبه ذٰلك؛ فجميع ذٰلك لغو؛ لأن ما تولَّى الله حِلِّيَّتَه بغير سبب من المكلَّف ظاهرٍ مثلُ ما تعاطى المكلَّف السبب فيه، ومثله قوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الوَلاء[2] لِمَن أُعْتق»[3]، وقوله: «مَن اشترَط شرْطاً ليس في كتاب الله؛ فهو باطلٌ، وإن كان مئة شرْط»[4] الحديث.

وأيضاً؛ فإنَّ الشارع قاصدٌ لوقوع المسبَّبات عن أسبابها كما تقدم، فقصدُ هٰذا القاصد مناقضٌ لقصد الشارع، وكل قصدٍ ناقضَ قصدَ الشارع فباطل[5]؛

---

(١) احتاج إليه على مذهب مالك لا على مذهب الشافعي؛ فالتعليق عنده كله لغو. (د).

(٢) فالشارع جعل الولاء لمن أعتق مسبَّباً عن عتقه؛ فمن وقع العتق منه ثبت له الولاء، فمن أراد رفعه قصد محالاً وتكلَّف رفع ما ليس له رفعه، وهو دليل على أصل المسألة، وإن كان في موضوعٍ خاصٍّ بالولاء. (د).

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الفرائض، باب الولاء لمن أعتق، ١٢ / ٣٩ / رقم ٦٧٥١، ٦٧٥٤)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق، ٢ / ١١٤١ / رقم ١٥٠٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب إذا اشترط شروطاً في البيع لا تحل، ٤ / ٣٧٦ / رقم ٢١٦٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق، ٢ / ١٠٤٢ / رقم ١٥٠٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

وهو وما قبله دليل على أنَّ ما جعله الله مسبباً عن شيء، فقصد العبد رفع هٰذا المسبب لغو؛ إلا أنَّ الأول خاص، وهٰذا عام في الولاء وغيره. (د).

(٥) من الفروع الموضحة لهٰذه القاعدة أن الزوج لا يملك إسقاط الرجعة لأنها حق أثبته الله شرعاً، فمن قال لزوجته: أنت طالق ولا رجعة لي عليك؛ نفذ طلاقه وبقي حق الرجعة في يده لأنها من الحقوق التي رتبها الشارع على الطلاق غير البائن، وما قرره الشارع لا يملك المكلف رفعه بحال. (خ).

فهٰذا القصد باطل، والمسألة واضحة.

فإن قيل: هٰذا مُشكل من وجهين:

أحدهما: أنَّ اختيارَ المكلف وقصده شرطٌ في وضع الأسباب[1]، فإذا كان اختياره منافياً لاقتضاء الأسباب لمسبَّباتها؛ كان معنى ذٰلك أنَّ الأسبابَ لم يتعاطها المكلف على كمالها، بل مفقودة الشرط وهو الاختيار، فلم تصح من جهة فقد الشرط؛ فيلزم أنْ تكون المسبَّبات الناشئة عن الأسباب غير واقعة لفَقْد الاختيار.

والثاني: أنَّ القصدَ المناقضَ لقصد الشارع مُبْطِل للعمل حسبما هو مذكور في موضعه من هٰذا الكتاب، وتعاطي الأسباب المبيحة مثلاً بقصد أنْ لا تكون مبيحة مُناقَضةٌ لقصد الشارع ظاهرة، من حيث كان قصد الشارع التحليل[2] بوساطة هٰذه الأسباب؛ فيكون إذاً تعاطي هٰذه الأسباب باطلاً وممنوعاً؛ كالمصلي قاصداً بصلاته ما لا تُجزئه لأجله، والمتطهِّر يقصد أنْ لا يكون مُستبيحاً للصلاة، وما أشبه ذٰلك؛ فالجمع بين هٰذا الأصل والأصل المذكور جمعٌ بين متنافيَين، وهو باطل.

فالجواب عن الأول: أنَّ الفرض إنما هو في مُوقع الأسباب بالاختيار لأَن تكون أسباباً، لٰكن مع عدم اختياره للمسبَّب، وليس الكلام في مُوقعها بغير اختيار، والجمع بينهما ممكن عقلاً؛ لأنَّ أحدهما سابقٌ على الآخر؛ فلا يتنافيان؛ كما إذا قصد الوطء واختاره وكره خَلْقَ الولد، أو اختار وضع البذْر في الأرض وكره نباته، أو رمَى بسهم صوّبه على رجل ثم كره أنْ يصيبه، وما أشبه

(١) فإنَّ الأفعال والتروك إذا عُريت عن القصد كانت لغواً، كما تقرر في المسألة السادسة من كتاب الأحكام. (د).

(٢) في جميع النسخ «التحصيل» والمثبت من (ط).

ذٰلك، فكما يمكن اجتماعها[1] في العاديات؛ فكذٰلك في الشرعيات.

والجواب عن الثاني: إنَّ فاعل السبب في مسألتنا قاصدٌ أنْ يكون ما وضعه الشارع مُنتجاً غيرَ منتج، وما وضعه سبباً فَعَله هنا على أنْ يكون سبباً لا يكون له مسبَّب، وهٰذا ليس له؛ فقصده فيه عبث بخلاف ما هو مذكور في قاعدة مقاصد الشارع؛ فإنَّ فاعل السبب فيه قاصدٌ لجعله سبباً لمسبَّب لم يجعله الشارع مسبَّباً له، كنكاح المحلِّل عند القائل بمنعه؛ فإنه قاصد بنكاحه التحليل لغيره، ولم يضع الشارع النكاح لهٰذا المسبَّب؛ فقارن هٰذا القصدُ العَقْدَ فَلم يكن سبباً شرعيّاً[2]؛ فلم يكن محلِّلاً للناكح ولا للمحلَّل له لأنه باطل.

وحاصل الأمر أنَّ أحدهما أخذ السبب على أنه ليس بسبب[3]، والآخر أخذه على أنه سبب لا يُنتج؛ فالأول لا ينتج له شيئاً، والآخر ينتج له؛ لأنه ليس الإنتاج باختياره ولا عدمه، فهٰذا لم يخالف قصد الشارع في السبب من حيث هو سبب، ولٰكن زَعم أنه لا يقع مسبَّبه، وهٰذا كذبٌ أو طمعٌ في غير مطمع، والأول تعاطاه على أنه ليس بالسبب الموضوع للشارع؛ فاعرف الفرق بينهما؛ فهو دقيق.

ويوضحه[4] أنَّ القصد في أحدهما مقارِنٌ للعمل فيؤثر فيه، والآخر تابع له بعد استقراره فلا يؤثر فيه.

---

(١) أي: اختيار السبب وقصده ليكون سبباً، وقصده عدم المسبَّب، وقوله: «العاديات»؛ أي: الأمثلة الثلاثة. (د).

(٢) في الأصل: «مرعياً».

(٣) أي: مع أنه ليس بسبب، أي قصد به ما لم يجعل سبباً له، والثاني بعد ما تعاطى السبب كاملاً قصد ألا يقع مسبَّبه وطلب رفع الواقع كما يقولون. (د).

(٤) أي: يوضح المقام في ذاته لا الحاصل المتقدم. (د).

فإن قيل: لم لا يكون هٰذا في الحكم كالرفض في العبادات؟ فإنه في الحقيقـة رفضٌ لكونه سبباً شرعيّاً؛ فالطهارة مثلاً سببٌ في رفع الحدَث، فإذا قصد أنها لا ترفع الحَدَث؛ فهو معنى رفْضِ النية فيه، وقد قالوا: إن رفض النية ينهض سبباً في إبطال العبادة؛ فرجع البحث إلى أنَّ ذٰلك كلَّه إبطالٌ لأَنْفُس الأَسباب[1] لا إبطالُ المسبَّبات.

فالجواب: أنَّ الأمر ليس كذٰلك، وإنما يصح الرفضُ في أثناء العبادة إذا كان قاصـداً بها امتثالَ الأمر، ثم أتمها على غير ذٰلك، بل بنيَّةٍ أخرى ليست بعبادته التي شرَع فيها؛ كالمتطهِّر ينوي رفْعَ الحَدث، ثم ينسخ تلك النية بنية التبـرُّد أو التنظف من الأوساخ البدنية، وأما بعد ما تمت العبادة وكملت على شروطهـا؛ فقصده أنْ لا تكون عبادةً ولا يترتبَ عليها حكم آخر من إجْزاء أو استباحة أو غير ذٰلك غير مؤثر فيها؛ بل هي على حكمها لو لم يكن ذٰلك القصد؛ فالفرق بينهما ظاهر.

ولا يُعارِض ذٰلك كلامَ من تكلَّم في الرَّفض، وقال إنه يؤثِّر، ولم يفصِّل[2]

---

(1) أي: فيعود الإشكال الأول. (د).

(2) بل جعل رفض الوضوء ولو بعد تمامه وقبل أداء الصلاة به مبطلاً له. (د).

قلت: من نسب القول إلى مالك بأنّ رفض النية له أثر في بطلان الطهارة بعد تمامها لم يأخذه من نص كلامه، وإنما قاسوه على قوله: «من تصنع لنوم؛ فعليه الوضوء، وإن لم ينم». قالوا: هٰذه عبادة يبطلها الحدث؛ فصحّ رفضها.

والقول بهٰذا قول عند الشافعية، والصحيح المشهور في مذهبهم أنها لا تبطل، ومن الغريب أن يحكي القـرافي في «الـذخيرة» (١ / ٢٤٤ ـ ط المصـرية، و٢ / ٥٢٠ ـ ط دار الغـرب) أن رفض الصلاة والصوم يؤثر ولو بعد الكمال، ويقول: «هٰذا هو المشهور عندهم»؛ إلا أنه استشكل هٰذا بأنه يقتضي إبطال جميع الأعمال، ولعل القول الفصل في هٰذه المسألة ما قاله ابن رشد: «من ادّعى أنّ التكليف يرجع بعد سقوطه لأجل الرفض؛ فعليه الدليل». =

القولَ في ذٰلك؛ فإنَّ كلام الفقهاء في رفض الوضوء وخلافهم فيه غيرُ خارج عن هٰذا الأصل، من جهة أنَّ الطهارة هنا لها وجهان في النظر: فمن نظر[1] إلى فعلها على ما ينبغي؛ قال: إنَّ استباحة الصلاة بها لازمٌ ومسبَّب عن ذٰلك الفعل؛ فلا يصح رفعه إلا بناقضٍ طارىء، ومن نظر إلى حكمها ـ أعني: حكم استباحة الصلاة، مستصحباً إلى أن يُصلّي، وذٰلك أمر مستقبل ـ؛ فيشترط فيه استصحاب النية الأُولى المقارنة للطهارة، وهي بالنية المنافية منسوخة؛ فلا يصح استباحة الصلاة الآتية بها، لأن ذٰلك كالرفض المقارِن للفعل، ولو قارن الفعل لأثَّر؛ فكذٰلك هنا، فلو رفض نية الطهارة بعدما أدَّى بها الصلاة وتمَّ حكمُها؛ لم يصح أنْ يقال إنه يجب عليه استئناف الطهارة والصلاة؛ فكذٰلك من صلَّى ثم رفض تلك الصلاة بعد السلام منها، وقد كان أتى بها على ما أُمر به، فإن قال به [أحدٌ] في مثل هٰذا[2]؛ فالقاعدة ظاهرة في خلاف ما قال، والله أعلم، وبه التوفيق.

هٰذا حكم الأسباب إذا فُعلت باستكمال شرائطها وانتفاء موانعها، وأما إذا

= انظر: «مواهب الجليل» (١ / ٢٤١)، و«المجموع» (١ / ٣٨٨)، و«نهاية الأحكام في بيان ما للنية من الأحكام» (٤٥ وما بعدها)، و«مقاصد المكلفين» (٢٣٩ ـ ٢٤٠)، وانظر رفض النية في أثناء العبادة: «المحلى» (٦ / ١٧٤) و«قواعد الأحكام» (١ / ٢١٤ ـ ٢١٥)، و«المجموع» (٦ / ٣٣١ ـ ٣٣٢) وما سيأتي (٣ / ١٦).

(١) مآل الفرق بين النظرين أنَّ من اعتبر الوضوء عبادةً تامة مستقلة بنفسها بقطع النظر عن الصلاة وإن كانت شرطاً فيها؛ قال: لا يؤثر الرفض بعدما تمت، ومن نظر إلى أنَّ الوضوء شرط في صحة الصلاة وكأنه جُزء منها؛ لم يجعل تمامه إلا بأداء الصلاة، فرفضه قبل الصلاة رفض له قبل تمامه؛ فيؤثر فيه. (د).

(٢) أي: فإن قال: إنَّ الوضوء يبطل حتى إذا كان رفضه بعد تمام الصلاة به؛ فيكون مخالفاً للقاعدة. (د).

لم تُفعل الأسباب على ما ينبغي، ولا اسْتُكْمِلت شرائطها، ولم تنتف موانعها؛ فلا تقع مسبَّباتها شاء المكلَّف أو أبى لأن المسبَّبات ليس وقوعها أو عدم وقوعها لاختياره.

وأيضاً؛ فإنَّ الشارع لم يجعلها أسباباً مقتضية إلا مع وجود شرائطها وانتفاء موانعها، فإذا لم تتوفر؛ لم يستكمل السببُ أنْ يكون سبباً شرعيّاً، سواء علينا أقلنا إنَّ الشروط وانتفاء الموانع أجزاءُ أسبابٍ أم لا؛ فالثَّمرة واحدة.

وأيضاً، لو اقتضت الأسبابُ مسبَّباتها وهي غير كاملة بمشيئة المكلَّف، أو ارتفعت اقتضاءاتُها وهي تامة؛ لم يكن لما وَضع الشارعُ منها فائدة، ولكان وضعه لها عبثاً؛ لأنَّ معنى كونها أسباباً شرعية هو أنْ تقع مسبَّباتها شرعاً، ومعنى كونها غيرَ أسبابٍ شرعاً أنْ لا تقع مسبَّباتها شرعاً، فإذا كان اختيارُ المكلَّف يقلبُ حقائقها شرعاً؛ لم يكن لها وضْعٌ معلوم في الشرع، وقد فرضناها موضوعة في الشرع على وضعٍ معلوم، هٰذا خُلْف محال؛ فما يؤدِّي إليه مثله، وبه يصحُّ أنَّ اختيارات المكلَّف لا تأثيرَ لها في الأسباب الشرعيّة[1].

فإن قيل: كيف هٰذا مع القول بأنَّ النهيَ لا يدلُّ على الفساد، أو بأنه يدلُّ على الصحة، أو بأنه يُفرِّق بين ما يدل على النهي لذاته أو لوصفه؟ فإنَّ هٰذه المذاهب تدل على أنَّ التسبُّب المنهيّ عنه ـ وهو الذي لم يستكمل الشروط ولا

---

(١) ليس في يد المكلف أن يتصرّف فيما وضع من الأسباب التي تترتب عليها مصالح تعود إلى غيره بإجماع، فإن كان الوضع الشرعي قائماً على مراعاة حظ ذٰلك المكلف خاصة؛ فهٰذا هو الذي يطرقه الاختلاف وتتفاوت الأنظار في تحقيق أمره، ومن هٰذا نشأ الخلاف في بعض مسائل يلتزم فيها المكلف ما لا يلزمه شرعاً كمن التزم عدم القيام بعيب يجده في المبيع، والذي يرى أن التزامه لغو يبني الحكم على أن الشارع جعل القيام بالعيب حقّاً للمشتري؛ فالتزامه لإسقاطه لا يؤثر في وضعه الشرعي وله التمسك به حيث أراد. (خ).

انتفت موانعه ـ يفيد حصول المسبَّب، وفي مذهب مالكٍ[1] ما يدل على ذلك؛ فإنَّ البيوعَ الفاسدة عنده تُفيد من أوَّلها شُبهةَ مِلْكٍ عند قَبْضِ المَبيع، وأيضاً؛ فتُفيدُ المِلْكَ بحوالة الأسواق وغير ذلك من الأمور التي لا تُفيت العَيْن، وكذلك الغَصْبُ ونحوه يُفيد عنده المِلْكَ وإنْ لم تَفُتْ عينُ المغصوب في مسائل، والغصب أو نحوه ليس بسبب من أصله؛ فيظهر أنَّ السببَ المنهيَّ عنه يحصل به المسبَّب، إلا على القول بأنَّ النهيَ يدلُّ على الفساد مطلقاً.

فالجواب: إنَّ القاعدة عامةٌ، إفادة المِلْكِ في هذه الأشياء إنما هو[2] لأمورٍ أُخَر خارجة عن نفس العَقْد الأوَّل[3]، وبيان ذلك لا يسع ها هنا، وإنما يُذكر فيما بعد هذا إنْ شاء الله.

فصل

ومن الأمور التي تنبني على ما تقدَّم؛ أنَّ الفاعل للسَّبب عالماً بأنَّ المسبَّب ليس إليه إذا وَكَله إلى فاعله وصرف نظره عنه؛ كان أقربَ إلى **الإخلاص**، **والتفويض والتوكُّل على الله تعالى، والصَّبر على الدخول في الأسباب المأمور بها، والخروج عن الأسباب المحظورة، والشُّكر**، وغير ذلك من المقامات السَّنِيَّة والأحوال المرضيَّة، ويتبين ذلك بذكر البعض، على أنه ظاهر!

أما **الإخلاص**؛ فلأنَّ المكلَّف ـ إذا لبَّى الأمر والنهيَ في السبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي ـ خارجٌ عن حظوظه، قائم بحقوق ربه، واقفٌ

(١) أي: وكما قاله أبو حنيفة وغيره في عدم الحدِّ، وفي ثبوت النَّسب في نكاح المحارم. فقالوا: إنَّ هذا ليس حكم العقد، وإنما هو شيء آخر، وهو حكم الشبهة بصورة العقد، ولم يقل به الأئمة الثلاثة، بل أوجبوا الحدَّ وعدم ثبوت النسب. (د).

(٢) في الأصل: «هي».

(٣) من هذه الأمور مراعاة الخلاف في البيوع التي اختلف أهل العلم في إجازتها. (خ).

موقف العبودية بخلاف ما إذا التفت إلى المسبَّب وراعاه؛ فإنه عند الالتفات إليه متوجِّهٌ شطْرَه، فصار توجُّهه إلى ربه بالسبب، بواسطة التوجه إلى المسبَّب، ولا شك في تفاوت ما بين الرتبتَين في الإخلاص.

وأما **التفويض**؛ فلأنه إذا علم أنَّ المسبَّب ليس بداخلٍ تحت ما كُلِّف به، ولا هو من نَمَط مقدوراته؛ كان راجعاً بقلبه إلى مَنْ إليه ذٰلك، وهو الله سبحانه؛ فصار متوكِّلًا ومفوِّضاً، هٰذا في عموم التكاليف العادية والعبادية، ويزيد بالنسبة إلى العبادية أنه لا يزال بعد التسبب خائفاً وراجياً[1]، فإنْ كان ممن[2] يلتفتُ إلى المسبَّب بالدخول في السبب؛ صار مترقباً له ناظراً إلى ما يَؤول إليه تسببه، وربما كان ذٰلك سبباً إلى إعراضه عن تكميل السبب استعجالاً لما يُنتجه؛ فيصير توجهه إلى ما ليس له، وقد ترك التوجُّه إلى ما طُلب بالتوجُّه إليه، وهنا تقع حكايةُ من سمع أنَّ «مَنْ أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيعُ الحكمة من قلبه على لسانه»[3]؛ فأخذ ـ بزعمه ـ في الإخلاص لينال الحكمة، فتمَّ الأمدُ ولم تأته الحكمة، فسأل عن ذٰلك؛ فقيل له: إنما أخلصتَ للحكمة ولم تُخلص لله. وهٰذا واقع كثيراً في ملاحظات المسبَّبات في الأسباب، ربما غَطَّت ملاحظاتُها

---

(١) أي: جامعاً بين الأمرين، بخلافه إذا نظر إلى المسبَّب دائماً؛ فإنه يغلب عليه جانب الرجاء، ولا يخفى ما يترتب على ذٰلك من تضعضع همته وفتور نفسه عن الأعمال التكليفية. (د).

(٢) هل هٰذا غير ما شرحه في الفصل التالي؟ ولا يخفى أنَّ قوله: «فإن كان» مقابل لقوله: «إذا علم أن المسبب... إلخ»؛ فالكلام هنا شامل للعادي والعبادي، كما هو شامل لهما في الفصل التالي؛ فكان يمكن الاستغناء بما يأتي عن هٰذا، على أنه لا خصوصية لبيان ابتناء مقام التفويض على ما سبق في ذكر الإعراض عن تكميل السبب، بل هٰذا شأن آخر يترتب على النظر للمسبَّب، ونسبته لموضوع التفويض كنسبته لمقام الصبر والشكر والإخلاص، وهي الأمور التي بناها على قطع النظر عن المسبَّب. (د).

(٣) سيورده المصنف (٣ / ١٤٨)، ويصرح بأنه حديث، وهو ضعيف، ضعّفه جماعة من الحفاظ كما سيأتي إن شاء الله تعالى مفصَّلاً، والصحيح أنه من قول مكحول.

فحالت بين المتسبِّب وبين مراعاة الأسباب، وبذٰلك يصير العابد مستكثراً لعبادته، والعالم مغترّاً بعلمه، إلى غير ذٰلك.

وأما **الصبرُ والشكر**؛ فلأنَّه إذا كان ملتفتاً[1] إلى أمر الآمر وحده، متيقِّناً[2] أنَّ بيده ملاك المسبَّبات وأسبابها، وأنه عبدٌ مأمور؛ وقف مع أمر الآمر، ولم يكن له عن[3] ذٰلك مَحيد ولا زوال، وألزم نفسه الصبرَ على ذٰلك؛ لأنه تحت حدِّ المراقبة، وممن عبد الله كأنه يراه، فإذا وقع المسبَّب كان مِنْ أشكر الشاكرين؛ إذْ لم يرَ لتسببه في ذٰلك المسبَّب وِرْداً ولا صَدَراً[4]، ولا اقتضى منه في نفسه نفعاً ولا ضرّاً، وإنْ كان علامةً وسبباً عادياً؛ فهو سبب بالتسبب[5] ومعتبر في عاديّ الترتيب، ولو كان ملتفتاً إلى المسبَّب؛ فالسبب قد ينتج وقد يُعْقِم، فإذا أنتج فرح، وإذا لم يُنتج؛ لم يرضَ بقَسَم الله ولا بقضائه، وعَدَّ السبب كَلَا شيءٍ، وربما ملَّه فتركه، وربما سئم منه فثقل عليه، وهٰذا يشبه من يعبد الله على حَرْفٍ، وهو خلاف عادة من دخل تحت رِقِّ العبودية، ومن تأمل سائر المقامات السَّنِيّة وجدها في ترك الالتفات إلى المسبَّبات، وربما كان هٰذا أعظمَ نفع الكرامات والخوارق.

فصل

ـ ومنها: إنَّ تارك النظر في المسبَّب بناء على أنَّ أمره لله إنما همُّه السبب

---

(١) تحرفت في (د): «ملفتاً».

(٢) في الأصل: «يقيناً».

(٣) هٰكذا في الأصل، وفي النسخ المطبوعة: «من».

(٤) الورْد والصَدَر من أورد الماشية الماء وأصدرها عنه، والمعنى هنا: لم ير لنفسه شيئاً أوَّلاً ولا آخراً. انظر: «لسان العرب» (و ر د)، و(ص د ر).

(٥) في الأصل: «التسبب».

الذي دخل فيه؛ فهو على بالٍ منه في الحفظ له والمحافظة عليه والنصيحة فيه؛ لأنَّ غيره ليس إليه، ولو كان قصده المسبَّبَ من السبب؛ لكان مَظِنَّةً لأخذ السبب على غير أُصالته، وعلى غير قصد التعبد فيه؛ فربما أدَّى إلى الإخلال به وهو لا يشعر، وربما شَعر به ولم يُفكِّر فيما عليه فيه، ومن هنا تَنْجَرُّ مفاسدُ كثيرةٌ، وهو **أصل الغشِّ** في الأعمال **العادية**، نعم **والعبادية**، بل هو **أصلٌ في الخِصال المهلكة**.

أما في **العاديات**؛ فظاهر، فإنه لا يغشُّ إلا استعجالاً للرِّبح الذي يأمله في تجارته، أو للنِّفاق الذي ينتظره في صناعته، أو ما أشبه ذٰلك.

وأما في **العبادات**؛ فإنَّ مِن شأن مَن أحبه اللهُ تعالى أن يُوضع له القَبول في الأرض، بعد ما يحبه أهلُ السماء؛ فالتقربُ بالنوافل سببٌ للمحبة من الله تعالى، ثم من الملائكة، ثم يوضَعُ القَبول في الأرض؛ فربما التفتَ العابدُ لهٰذا المسبَّب بالسبب الـذي هو النوافل، ثم يستعجل ويداخله طلبُ ما ليس له؛ فيُظهر ذٰلك السبب، وهو الرِّياء، وهٰكذا في سائر المهلِكات، وكفى بذٰلك فساداً.

فصل

ـ **ومنها**: إنَّ صاحبَ هٰذه الحالة مستريحُ النفس، ساكنُ البال، مجتمع الشَّمـل، فارغُ القلب من تعب الدنيا، متوحِّد الوُجْهة[1]؛ فهو بذٰلك طيِّبُ المَحْيا، مُجازى في الآخرة، قال تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ﴾ الآية [النحل: ٩٧][2].

---

(١) أي: جاعل وجهه إلى الله في كل ما يفعل وما يقول من عبادة وعادة. (ماء).

(٢) محل شاهده فيما ذكره منها كما سيأتي في بيان معنى الحياة الطيبة، أما بقية الآية؛ فراجع إلى قوله: «مجازى في الآخرة»، ولا يتعلق به غرضه هنا. (د).

ورُوي عن جعفر الصادق؛ أنه قال في الحياة الطيبة: «هي المعرفة بالله، وصدق المقام مع الله، وصدق الوقوف على أمر الله»[1].

وقال ابنُ عَطَاء: «العيش مع الله، والإعراض عما سوى الله».

وأيضاً؛ ففيه كفايةُ جميع الهموم، بجعل همِّه همّاً واحداً، بخلاف من كان ناظراً إلى المسبَّب بالسبب؛ فإنه ناظرٌ إلى كلِّ مسبَّبٍ في كلِّ سبب يتناوله، وذٰلك مُكْثِرٌ ومشتِّتٌ.

وأيضاً؛ ففي النظر إلى كون السبب منتجاً أو غير منتج تفرُّقُ بال، وإذا أنتج؛ فليس على وجهٍ واحد، فصاحبه متبدِّدُ الحال، مشغول القلب في أنْ لو كان المسبَّب أصلح مما كان؛ فتراه يعودُ تارةً باللَّوْمِ على السبب، وتارة بعدم الرِّضَى بالمسبَّب، وتارة على غير هٰذه الوجوه، وإلى هٰذا النحو يُشير معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تسبُّوا الدَّهر[2]؛ فإن اللهَ هو الدهر»[3] وأمثاله.

---

(1) ذكره عنه القرطبي في «التفسير» (١٠ / ١٧٤).

(2) أي: لا تسبوا الدهر؛ لعدم مؤاتاتكم بمطالبكم ومسبَّبات أعمالكم على ما تشتهونه، فإن الله هو الفاعل للمسبَّبات الواقعة من الدهر. (د).

(3) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب النهي عن سب الدهر، ٤ / ١٧٦٣ / رقم ٢٢٤٦ بعد ٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بهٰذا اللفظ.

قال المصنف في «الاعتصام» (٢ / ٣٠٤) شارحاً الحديث: «المعنى: لا تسبوا الدهر إذا أصابتكم المصائب، ولا تنسبوها إليه؛ فإن الله هو الذي أصابكم بذٰلك لا الدهر، فإنكم إذا سببتم الدهر؛ وقع السب على الفاعل لا على الدهر، لأن العرب كان من عادتها في الجاهلية أن تنسب الأفعال إلى الدهر؛ فتقول: أصابه الدهر في ماله، ونابته قوارع الدهر ومصائبه؛ فينسبون إلى كل شيء تجري به أقدار الله تعالى عليهم إلى الدهر؛ فيقولون: لعن الله الدهر، ومحا الله الدهر، وأشباه ذٰلك، وإنما يسبونه لأجل الفعال المنسوبة إليه؛ فكأنهم إنما سبوا الفاعل، والفاعلُ هو الله وحده؛ فكأنهم يسبونه سبحانه وتعالى».

وأما المشتغل بالسبب معرضاً عن النظر في غيره؛ فمشتغل بأمرٍ واحد، وهو التعبُّد بالسبب أيِّ سببٍ كان، ولا شك أنَّ همّاً واحداً خفيفٌ على النفس جدّاً بالنسبة إلى هموم متعدِّده، بل همٌّ واحدٌ ثابت، خفيف بالنسبة إلى همٍّ واحد متغيِّر متشتِّت في نفسه، وقد جاء أنَّ «مَن جَعَل همّه همّاً واحداً؛ كفاه الله سائر الهموم، ومن جعل همّه أُخراه؛ كفاه الله أمر دنياه»[1].

(1) أخـرج ابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب الهمّ بالدُّنيا، ٢ / ١٣٧٥ / رقم ٤١٠٥)، وأحمد في «المسند» (٥ / ١٨٣)، و«الزهد» (٣٣)، والدارمي في «السنن» (١ / ٧٥)، وابن أبي عاصم في «الزهد» (رقم ١٦٣)، وابن حبان في «الصحيح» (رقم ٦٧، ٦٨ - الإحـسان)، والطبراني في «الكبير» (٥ / ١٥٨)، وأبو نعيم في «أخبار أصبهان» (١ / ٣٥٤)، وابن أبي الدنيا في «ذم الدنيا» (رقم ٣٥٢)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٨٤) من طرق عن شعبة عن عمر ابن سليمان عن عبدالرحمٰن بن أبان بن عثمان بن عفان عن أبيه عن زيد بن ثابت مرفوعاً، وفيه: «من كانت الدنيا همّه؛ فرّق الله عليه أمره، وجعل فقره بين عينيه، ولم يأته من الدنيا؛ إلا ما كُتب له، ومن كانت الآخرة نيته؛ جمع الله له أمره، وجعل غناه في قلبه، وأتته الدنيا وهي راغمة». لفظ أحمد.

وأوله: «نضر الله امرءاً سمع منا...».

وأخرجه جماعة غير المذكورين بهٰذا اللفظ دون القطعة السابقة.

وإسناده صحيح، صححه البوصيري في «زوائد ابن ماجه» (٣ / ٢٧٠ - ٢٧١ / رقم ١٤٥٤)، والمنذري في «الترغيب والترهيب» (٤ / ١٢١)، وشيخنا الألباني في «الصحيحة» (رقم ٤٠٤).

وأخـرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٣ / ٢٢٠ - ٢٢١) - ومن طريقه ابن ماجه في «السنن» (رقم ٢٥٧، ٤١٠٦) -، وعبدالله بن أحمد في «زوائد الزهد» (ص ٢٩)، والهيثم بن كليب الشاشي في «مسنده» (رقم ٣١٧)، وأبو نعيم في «الحلية» (٢ / ١٠٥)، وابن عدي في «الكامل» (٧ / ٢٥٢١ - ٢٥٢٢)، والدارقطني في «العلل» (رقم ٦٨٨)، و«الأفراد» (ق ٢٠٧ / أ - مع أطراف الغرائب)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١١٢٨) بإسنادٍ ضعيف جدّاً عن ابن مسعود مرفوعاً: «من جعل الهموم همّاً واحداً؛ كفاه الله همَّ آخرته، ومن تشعَّبت به الهموم في أحوال الدنيا؛ لم يبال الله في أيِّ أوديتها وقع». =

ويقرب من هٰذا المعنى قولُ مَنْ قال: «من طلب العلم لله؛ فالقليل من العلم يكفيه[1]، ومن طلبه للناس؛ فحوائج الناس كثيرة».

وقد لَهج الزُّهَّادُ في هٰذا الميدان، وفرحوا بالاستباق فيه، حتى قال بعضهم[2]: «لو علم الملوك ما نحن عليه؛ لقاتلونا عليه بالسيوف».

ورُوي في الحديث: «الزُّهدُ في الدنيا يُريح القلب والبدن»[3]، والزهد

= وفي إسناده نهشل بن سعيد يروي المناكير، وقيل: بل يروي الموضوعات. قاله البوصيري، وقال أبو حاتم في «العلل» (٢ / ١٢٢ - ١٢٣): «هٰذا حديث منكر، ونهشل بن سعيد متروك الحديث»، وبنهشل أعله ابن مفلح في «الآداب الشرعية» (٢ / ٥٤).

وللحديث شواهد عن أنس وابن عمر وأبي هريرة وأبي الدرداء وابن عباس، ومن مرسل سليمان بن حبيب المحاربي ومن مرسل محمد بن المنكدر، وهو **صحيح** بها، وأحسنها حديث زيد المتقدم، وانظر: «الزهد» لابن أبي عاصم (باب ما ذكر أن النبي ﷺ قال: «من كانت همته ونيته الآخرة؛ أتته الدنيا وهي راغمة»، ص ٦٢ وما بعدها)، و«زهد وكيع» (رقم ٣٥٩، ٣٦٠) والتعليق عليه.

(١) أي: من طلبه ليعمل هو به؛ فما يتعلق به منه قليل لا يُشتِّت عليه باله. (د).

(٢) هو إبراهيم بن أدهم، أسنده عنه البيهقي في «الزهد» (رقم ٨١)، وابن الجوزي في «الصفة» (٤ / ١٢٧)، و«سلوة الأحزان»(رقم ٩٨)، وأبو نعيم (٧ / ٣٧٠).

(٣) أخرجه الطبراني في «الأوسط» (٢ / ق ٧٨) - وكما في «مجمع البحرين» (٨ / ٢٢٨ / رقم ٥٠١٦) -، والعقيلي في «الضعفاء الكبير» (٤ / ٣٩٤)، وابن عدي في «الكامل» (١ / ٣٦٧) - ومن طريقه البيهقي في «الشعب» (٧ / ٣٤٨ / رقم ١٠٥٣٨)، وابن الجوزي في «الواهيات» (٢ / ٨٠٣ / رقم ١٣٤٣) - عن أبي هريرة مرفوعاً.

وإسناده ضعيف جدّاً مسلسل بالضُّعفاء، فيه: علي بن زيد بن جُدْعان، وهو ضعيف، وأشعث بن بُراز، تصحف على الهيثمي في «المجمع» (١٠ / ٢٨٦) إلى «ابن نزار»؛ فقال: «لم أعرفه»!! وهو ضعيف جدّاً، قال البخاري: «منكر الحديث»، وضعّفه ابن معين وغيره، وقال النسائي: «متروك الحديث»، كذا في «الميزان» (١ / ٢٦٢)، وقال ابن عدي: «الضعف بيّن على رواياته»، ونقل تضعيفه عن غير واحد من أئمة الجرح والتعديل، وأعله العقيلي بيحيى بن بسطام =

ليس عدْمَ ذات اليد، بل هو حالٌ للقلب يُعبَّر عنها ـ إنْ شئتَ ـ بما تقرَّر من الـوقـوف مع التعبد [بالأسباب][1]، من غير مراعاةٍ للمسبَّبات التفاتاً إليها في الأسباب؛ فهٰذا أنموذجٌ يُنَبِّهك على جملةِ هٰذه القاعدة.

فصل

ـ ومنها: إنَّ النظر[2] في المسبَّب قد يكون على التوسط، كما سيأتي ذكره

= الراوي له عن الأشعث، وقال عنه: «حديثه غير محفوظ»، وهو قد تفرد به، كما أفاده الطبراني.

وقال ابن الجوزي: «هٰذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ، قال أحمد: علي بن زيد ليس بشيء، قال يحيى: علي وأشعث ليسا بشيء».

وأخرجه ابن أبي الدنيا في «ذم الدنيا» (رقم ١٣١)، والبيهقي في «الشعب» (٧ / ٣٤٧ - ٣٤٨ / رقم ١٠٥٣٦) عن طـاوس مرسلاً، وفيه محمد بن مسلم الطائفي، وهو ضعيف لسوء حفظه، وأخرجه أيضاً (برقم ٢٨٩) بسنده عن الفضيل بن عياض؛ قال: يذكر عن النبي ﷺ. . . وسرده.

وهو معضل، وفيه إبراهيم بن الأشعث ضعيف من قبل حفظه.

وأخرجه القضاعي في «مسند الشهاب» (١ / ١٨٨ / رقم ٢٧٨)، عـن عبدالله بن عمرو مرفوعاً، وفيه زيادة: «والرّغبة في الدنيا تُكثر الهمَّ والحزن، والبطالة تُقَسِّي القلب». وإسناده ضعيف جدّاً، فيه أحمد بن الفرج الحمصي، وهو ضعيف، ومثله بكر بن خنيس، وفيه أيضاً بقية وقد عنعن، وهو مدلِّس.

وأخرجه البيهقي في «الشعب» (٧ / ٣٦٨ / رقم ١٠٦٠٩) من طريق ابن أبي الدنيا في «ذم الدنيا» (رقم ١٥٥) عن عمر قوله، وهو الأشبه، وفيه عنعنة بقية.

والخلاصة: الحديث ضعيف مرفوعاً، وقد ضعّفه شيخنا الألباني في «السلسلة الضعيفة» (رقم ١٢٩٢).

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٢) أي: ومما يبني على أنَّ للمسَبَّب ليس من مقدور المكلف، ولا هو مكلف به؛ أنه إذا اتفق للمكلف نظره للمسبَّب فيحسن به أن يكون نظره على التوسط والاعتدال، ولا يجهد نفسه في العناية به، حتى إذا زاد عن ذٰلك؛ نبَّه على القصد والاعتدال، وإن كان ذٰلك ناشئاً من مقام العبد من المقامات السنية؛ كالشفقة على عبادة الله وكثرة الخوف من عدم قيامه بواجبهم عليه. (د).

إن شاء الله تعالى[1]، وذٰلك إذا أخذه من حيث مَجاري العادات، وهو أسلم لمن التفت إلى المسبَّب، وقد يكون على وجه من المبالغة فوق ما يحتمل البشر، فيحصل بذٰلك للمتسبِّب؛ إما شدة التعب، وإما الخروج عما هو له إلى ما ليس له.

أما شدة التعب؛ فكثيراً ما يتفق لأرْباب الأحوال في السلوك، وقد يتفق أنْ يكون صاحبُ التسبُّب كثيرَ الإشفاق أو كثير الخوف، وأصل هٰذا تنبيه الله نبيَّه ﷺ في الكتاب العزيز - حالة دعائه الخلق بشدة الحرص -، على أنَّ الأَوْلَى به الرجوع إلى التوسط بقوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ﴾ الآية، إلى قوله: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِىَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِى ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ الآية [الأنعام: ٣٣ - ٣٥].

وقوله: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٣].

وقوله: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ الآية [المائدة: ٤١].

وقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌۢ بَعْضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ وَضَآئِقٌۢ بِهِۦ صَدْرُكَ...﴾ الآية، إلى قوله: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ نَذِيرٌ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ [هود: ١٢].

وقوله: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٢٧].

إلى غير ذٰلك مما هو في هٰذا المعنى مما يشير إلى الحضِّ على الإقْصار مما كان يكابد، والرجوع إلى الوقوف مع ما أُمر به مما هو تسبُّب، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، بقوله[2]: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ﴾ [الرعد: ٧]، ﴿إِنَّمَآ

---

(١) وللمصنِّف كلامٌ بديع على الوسطية بوجه عام في (٢ / ٢٧٩ وما بعدها).

(٢) أفرد هٰذه الآيات عما قبلها وعلق عليها بأن المطلوب منك التسبب، وليس في هٰذه =

أَنتَ نَذِيرٌۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ﴾ [هود: ١٢]، وأشباه ذٰلك.

وجميعه يُشير إلى أنَّ المطلوبَ منك التسبُّب، والله هو المسبِّب[1]، وخالق المسبَّب ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ الآية [آل عمران: ١٢٨]، وهو ينبِّهك على شدة مقاساته عليه الصلاة والسلام في الحرص على إيمانهم، ومبالغته في التبليغ؛ طمعاً في أنْ تقع نتيجةُ الدعوة، وهي إيمانهم الذي به نجاتهم من العذاب؛ حتى جاء في القرآن: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨].

ومع هٰذا؛ فقد نُدب عليه الصلاة والسلام إلى أمْرٍ هو أوْفَقُ وأحْرَى بالتوسط في مقام النبوة، وأدْنَى من خِفَّة ما يلقاه في ذٰلك من التعب والمشقة، وأجْرَى في سائر الرتب التي دون النبوة، هٰذا وإنْ كان مقام النبوة على ما يليق به من شرف المنزلة التي لا يُدانيه فيها أحد؛ فلا يقدح ذٰلك في صحة الاستدلال بأحكامه فيما دونها من المراتب اللائقة بالأُمَّة، كما تقرر عند أهل الشريعة من صحة الاستدلال بأحواله وأحكامه في أحكام أمته، ما لم يدلّ دليل على اختصاصه دون أمته.

وأما الخروج عما هو له إلى ما ليس له؛ فلأنه إذا قصد عَيْنَ المسبَّب أنْ يكون أوْ لا يكون؛ كان مخالفاً لمقصود الشرع؛ إذ قد تبيَّن أنَّ المسبَّب ليس

= الآيات الحض على الإقصار مما يكابد كما كان ذٰلك في الآيات السابقة، وهو وجيه؛ إلا أنه يبقى الكلام في الآيتين الأخيرتين؛ فإن آية ﴿**ليس لك**...﴾ إلخ ترجع في المعنى إلى مثل آية: ﴿**إنما أنت نذير**﴾، ولٰكن هٰذه أصرح في طلب الرجوع والوقوف عند حد وظيفته، بخلاف آية: ﴿**ليس لك**﴾؛ فلم يذكر فيها ما كُلِّف به من ربه، والآية الأخيرة أبعد الآيات المذكورة هنا عما يريده منها؛ إذْ إنها ليس فيها ما يفهم من طلب إقصاره مما يكابد، ولا طلب رجوعه إلى التسبب. (د).

(١) وليس هٰذا مما فيه أنَّ الالتفات إلى المسبَّب التفات إلى حظوظ ـ وهو عليه السلام بريء من مثله ـ؛ لأن ذٰلك منه غاية الرحمة لعباد الله، لا نظر إلى حظه في ذٰلك. (د).

للمكلَّف، ولم يُكلَّف به، بل هو لله وحده، فمن قصده؛ فالغالب عليه بحسب إفـراطه أنْ يكون قاصداً لوقوعه بحسب غرضه المعيَّن، وهو إنما يجري على مقتضى إرادة الله تعالى، لا على وفْق غرضِ العبد المعيَّن من كلٍّ وجه؛ فقد صار غرضُ العبد وقصده مخالفاً بالوضع لما أُريد به، وذٰلك خارجٌ عن مقتضى الأدب، ومعارضةٌ للقَدَر، أو ما هو ينحو ذٰلك النحو.

وقـد جاء في «الصحيح» التنبيه على هٰذا المعنى بقـولـه عليه الصـلاة والسلام: «المؤمنُ القويُّ خيرٌ وأَحبُّ إلى اللهِ من المؤمنِ الضعيفِ، وفي كلٍّ خيرٌ، احرص على ما ينفعُك، واسْتَعِنْ بالله، ولا تعجز، وإنْ أصابك شيءٌ؛ فلا تقل: لو أنِّي فعلتُ كان كذا، ولٰكن قل: قدَّر الله وما شاء الله فعل؛ فإنَّ لو تَفتحُ عملَ الشيطان»[1]. فقد نبَّهك على أنَّ لو تفتح عمل الشيطان؛ لأنه التفاتٌ إلى المسبَّب في السبب، كأنه متولِّدٌ عنه أو لازم عقلاً، بل ذٰلك قَدَرُ الله وما شاء فعل؛ إذْ لا يُعينه وجود السبب، ولا يُعجزه فِقدانه.

فالحاصل أنَّ نفوذَ القدر المحتوم هو محصولُ الأمر، ويبقى السبب: إن كان مكلَّفاً به عمل فيه بمقتضى التكليف، وإنْ كان غيرَ مكلَّفٍ به لكونه غيرَ داخل في مقدوره، استسلم استسلامَ من يعلم أنَّ الأمر كله بيد الله؛ فلا ينفتح [عليه][2] بابُ الشيطان، وكثيراً ما يبالغ الإنسانُ في هٰذا المعنى، حتى يصير منه

---

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب القدر، باب في الأمر بالقوّة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله، ٤ / ٢٠٥٢ / رقم ٢٦٦٤)، وابن ماجه في «السنن» (المقدمة، باب في القدر / رقم ٧٩، وكتاب الزهد، باب التوكل واليقين / رقم ٤١٦٨)، والنسائي في «عمل اليوم والليلة» (رقم ٦٢٣، ٦٢٤)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٦٦، ٣٧٠)، والطحاوي في «المشكل» (رقم ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢)، وابن أبي عاصم في «السنة» (رقم ٣٥٦)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ٨٩)، و «الأسماء والصفات» (١ / ٢٦٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

إلى ما هو مكروه شرعاً؛ من تشويش الشيطان، ومعارضة القَدر، وغير ذٰلك.

فصل

ـ ومنها: أنَّ تارك النظر في المسبَّب أعلى مرتبة وأزكى عملاً، إذا كان عامـلاً في العبادات، وأوفرُ أَجْراً في العادات؛ لأنه عاملٌ على إسقاط حظه، بخلاف من كان ملتفتاً إلى المسبَّبات، فإنه عاملٌ على الالتفات إلى الحظوظ؛ لأنَّ نتائجَ الأعمال راجعةٌ إلى العباد مع أنها خلق الله، فإنها مصالح أو مفاسد تعـود عليهم كمـا في حديث أبي ذرّ: «إنمـا هيَ أعمالُكم أُحصيها لكم، ثم أُوَفِّيكُم إيّاهـا»[1]، وأصله في القرآن: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٦]؛ فالملتفت إليها عاملٌ بحظه، ومَن رجع إلى مجرَّد الأمر والنهي [عاملٌ على إسقاط الحظوظ، وهو مذهب أَرباب الأحوال][2]، ولهٰذا بَسْطٌ في موضع آخر[3].

فإن قيل: على أيٍّ معنى يفهم إسقاط النظر في المسبَّبات، وكيف ينضبط ما يُعَدُّ كذٰلك مما لا يعدُّ كذٰلك؟

---

(١) قطعة من حديث إلٰهي طويل، أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، ٤ / ١٩٩٤ ـ ١٩٩٥ / رقم ٢٥٧٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب صفة القيامة، باب منه، ٤ / ٦٥٦ ـ ٦٥٧ / رقم ٢٤٩٥) ـ وقال: «هٰذا حديث حسن» ـ، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، ٢ / ١٤٢٢ / رقم ٤٢٥٧)، وعبدالرزاق في «المصنف» (رقم ٢٠٢٧٢)، والخطيب في «التاريخ» (٧ / ٢٠٣ ـ ٢٠٤)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (ص ٦٥، ١٥٩، ٢١٣ ـ ٢١٤، ٢٢٧، ٢٨٥)، وأبو نعيم في «الحلية» (٥ / ١٢٥ ـ ١٢٦) من حديث أبي ذر رضي الله عنه.

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) انظر: (٢ / ٢٢٧).

فالجواب: أنَّ تركَ الحظوظ قد يكون ظاهراً بمعنى عدم التفات القلب إليها[1] جُملة وهٰذا قليل، وأكثر ما يختص بهٰذا أرْبابُ الأحوال من الصوفية[2]؛ فهو يقوم بالسبب مطلقاً من غير أنْ ينظر هل له مسبَّبٌ أم لا، وقد يكون غيرَ ظاهر

(١) في الأصل و (ط): «إليه».

(٢) الصوفي من يزن أفعاله وأقواله بميزان الشريعة ويأخذ نفسه بالاستقامة على آدابها؛ حتى تستنير بصيرته، وتكون الأخلاق العالية مثل الإخلاص وخشية الله والغيرة على الحق أقطاباً تدور عليها سائر تصرفاته ومعاملاته؛ وكذٰلك كان الصوفية إلى أن خرج في لباسهم قوم نطقوا بكلمات تعبر عن الحلول والاتحاد، وظهر في أثرهم آخرون بمحدثات تتبرأ منها الفضيلة، وانخرط فريق منهم في أعوان الحاكم المغتصب؛ فكانوا لسانه الذي ينطق، وقلمه الذي يكتب، وقد كسا هٰؤلاء الطوائف الثلاث التصوف صبغة مكروهة اتخذها المتجافون عن الطرق المنسوبة إليه سنداً لحكمهم عليها بأنها منابت أخلاق ذميمة وبدع سيئة وعقائد غير خالصة. (خ).

قلت: لم يرد في الكتاب ولا في السنة لفظة «التصوف»، والوارد «التزكية»، وهي إحدى مُهمَّتَي رسول الله ﷺ؛ إذ حصر الله بعثة رسوله ﷺ في أمرين اثنين: ﴿يزكيهم﴾، و ﴿يعلمهم﴾؛ فالواجب النزول عند الأسامي والألقاب الشرعيّة، وقد ألمح المصنف إلى فساد الصوفية في عصره في كتابه «الاعتصام» (١ / ١٢٠ ـ ١٢١ ـ ط ابن عفان)؛ فقال نقلاً عن أبي القاسم القشيري:

«ثم ظهرت البدع، وادَّعى كل فريق أن فيهم زهاداً وعباداً؛ فانفرد خواصُّ أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله الحافظون قلوبهم عن الغفلة باسم التصوف». ثم قال عقبه:

«هٰذا معنى كلامه؛ فقد عدَّ هٰذا اللقب لهم مخصوصاً باتِّباع السنة ومباينة البدعة، وفي ذٰلك ما يدلُّ على خلاف ما يعتقده الجهَّال ومَن لا غبرة به من المدَّعين للعلم.

وفي غرضي ـ إن فسح الله في المدة، وأعانني بفضله، ويسَّر لي الأسباب ـ؛ أن ألخِّص في طريقة القوم أنموذجاً يستدلُّ به على صحَّتها وجريانها على الطريقة المثلى، وأنه إنما داخلتها المفاسد وتطرَّقت إليها البدع من جهة قوم تأخرت أزمانهم عن عهد ذٰلك السلف الصالح، وادَّعوا الدُّخول فيها من غير سلوك شرعي ولا فهم لمقاصد أهلها، وتقوَّلوا عليهم ما لم يقولوا به؛ حتى صارت في هٰذا الزمان الأخير كأنها شريعة أخرى غير ما أتى بها محمد ﷺ.

وأعظم من ذٰلك أنهم يتساهلون في اتِّباع السنة، ويرون اختراع العبادات طريقاً للتعبُّد صحيحاً، وطريقة القوم بريئة من هٰذا الخباط بحمد الله».

ـ بمعنى أنَّ الحظ لا يسقط جملة من القلب؛ إلا أنه التفت إليه من وراء الأمر أو النهي ـ، ويكون هٰذا مع الجَريان على مجاري العادات، مع علمه بأنَّ الله مُجْريها كيف شاء، ويكون أيضاً مع طلب المسبَّب بالسبب؛ أي: يطلب من المسبِّب مقتضى السبب؛ فكأنه يسأل المسبِّب باسِطاً يدَ السبب، كما يسأله الشيءَ باسِطاً يدَ الضَّراعة، أو يكون مفوِّضاً في المسبَّب إلى من هو إليه؛ فهٰؤلاء قد أسقطوا النظرَ في المسبَّب بالسبب، وإنما الالتفاتُ للمسبَّب بمعنى الجَريان مع السبب؛ كالطالب للمسبَّب من نفس السبب، أو كالمعتقد أنَّ السبب هو المولِّد للمسبَّب؛ فهٰذا هو المَخوفُ الذي هو حَرٍ بتلك المفاسد المذكورة، وبين هٰذين الطرفَين وسائطُ هي مجالُ نظرِ المجتهدين؛ فإلى أيِّهما كان أقربَ؛ كان الحكم له، ومثل هٰذا مقرَّرٌ أيضاً في مسألة الحظوظ[1].

المسألة العاشرة

ما ذُكر من أنَّ المسبَّبات مرتبة[2] على فعل الأسباب شرعاً، وأنَّ الشارع يعتبر المسبَّبات في الخطاب بالأسباب، يترتب عليه بالنسبة إلى المكلف ـ إذا اعتبره ـ أمور:

ـ **منها**: إنَّ المسبَّب إذا كان منسوباً إلى المتسبِّب[3] شرعاً، [أو][4] اقتضى أنْ يكون المكلَّف في تعاطي السَّبب ملتفتاً إلى جهة المسبَّب أنْ يقع منه ما ليس في حسابه؛ فإنه كما يكون التسبُّب مأموراً به كذٰلك يكون منهياً عنه، وكما يكون التسبُّب في الطاعة منتجاً ما ليس في ظنِّه من الخير؛ لقوله تعالى:

---

(١) انظر: المسألة الثالثة والرابعة من النوع الرابع من كتاب المقاصد (٢ / ٣٠٥ وما بعد).

(٢) كما تقدم في المسألة الرابعة (ص ٣١١).

(٣) في (د): «المسبب».

(٤) ما بين المعقوفتين سقط من النسخ المطبوعة، وأثبتناه من الأصل.

﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

وقوله عليه السلام: «من سَنَّ سنّةً حسنة كان له أجرُها وأجرُ من عملِ بها»(١)، وقوله: «إنّ الرجلَ ليتكلمُ بالكلمةِ من رضوان اللهِ لا يظن أنها تبلغ ما بلغت»(٢) الحديث(٣).

كذٰلك يكون التسبُّب في المعصية منتجاً ما لم يحتسب من الشر؛ لقوله تعالى: ﴿فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

وقوله عليه الصلاة والسلام: «ما مِن نفسٍ تُقتلُ ظلماً؛ إلا كان على ابنِ آدمَ الأوَّلِ كفلٌ منها»(٤)، وقوله: «ومَن سنّ سنّة سيئة كان عليه وِزْرُها»(٥)، وقوله: «إنّ الرّجلَ ليتكلَّمُ بالكلمةِ من سخطِ الله»(٦) الحديث، إلى أشباه ذٰلك.

---

(١) مضى تخريجه (ص ٢٢٢)، وهو صحيح.

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان، ١١ / ٣٠٨ / رقم ٦٤٧٨) بلفظ: «. . . من رضوان الله لا يُلقي لها بالاً يرفعه الله بها درجات، وإن العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يُلقي لها بالاً يهوي بها في جهنم».

وأخرجه أيضاً برقم (٦٤٧٧) مقتصراً على الشق الثاني بلفظ: «. . . بالكلمة ما يتبين فيها، يزلّ بها في النار أبعد مما بين المشرق».

وأخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب الزهد، باب فيمن تكلم بكلمة يضحك بها الناس، ٤ / ٥٥٧ / رقم ٢٣١٤)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الفتن، باب كف اللسان في الفتنة، ٢ / ١٣١٣ / رقم ٣٩٧٠)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٣٣٤، ٣٥٥، ٥٣٣) من حديث ابن مسعود مقتصرين على الشق الثاني بلفظ مقارب.

(٣) الدليل في بقيته، وهو: «يرفع الله بها في الجنة». (د).

(٤) مضى تخريجه (ص ٢٢٣)، والحديث في «الصحيحين».

(٥) مضى تخريجه (ص ٢٢٢)، وهو صحيح، (و) الدليل في بقية الحديث. (د).

(٦) جزء من حديث صحيح. أوله: «إن الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله. . .» مضى تخريجه أعلاه.

وقـد قرَّر الغزَّاليُّ من هٰذا المعنى في كتاب «الإِحياء» وفي غيره ما فيه كفاية، وقد قال في «كتاب الكَسْب»: «ترويج الدِّرهم الزائف من الدراهم في أثناء النقد ظلم؛ إِذْ به يستضر المُعامل إِنْ لم يعرف، وإِنْ عرف؛ فيروِّجه على غيره، وكذٰلك الثاني والثالث، ولا يزال يتردَّد في الأيدي، ويعمّ الضرر، ويتسع الفساد، ويكون وِزْرُ الكل ووَباله راجعاً إِليه؛ فإِنه الذي فتح ذٰلك الباب». ثم استدلَّ بحديث: «من سنّ سنّةً حسنة»[1] إِلخ.

ثم حكى عن بعضهم أنَّ إِنفاق درهم زائف أشدُّ من سرقة مئة درهم؛ قال: «لأنَّ السرقةَ معصيةٌ واحدة، وقد تمت وانقطعت، وإِظهار الزائف بِدْعة أَظْهَرها في الدين، وسنَّ سُنَّةً سيئة يعمل عليها مَنْ بعده؛ فيكون عليه وِزْرُها بعد موته إِلى مئة سنة، ومئتي سنة، إِلى أنْ يَفْنَى ذٰلك الدرهم، ويكون عليه ما فسد ونقَصَ من أمـوال النـاس بسببه، وطوبى لمن مات وماتت معه ذنوبه، والويل الطويل لمن يموت وتبقَى ذنوبه مئة سنة ومئتي سنة، يعذَّب بها في قبره، ويسأل عنها إِلى انقراضها، وقال تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾ [يس: ١٢]؛ أي: نكتب أيضاً ما أخَّروه من آثار أعمالهم كما نكتب ما قدَّموه[2]، ومثله قوله تعـالى: ﴿ يُنَبَّؤُا الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ﴾ [القيامة: ١٣]، وإِنما أخَّر أثر أعماله، مِنْ سَنٍّ سُنَّةٍ سيئةٍ عَمِلَ بها غيره»[3].

---

(١) مضى تخريجه (ص ٢٢٢)، وهو صحيح.

(٢) فسر بعض أهل العلم الآثار بالخُطَا مُسْتَنِداً لما يروي من أن الآية نزلت في قوم كانت منازلهم بعيدة عن المسجد؛ فأرادوا أن ينتقلوا إِلى منازل قريبة منه، وهٰذه الرواية على فرض صحتها لا تمنع من إِبقاء الآثار في الآية على عمومها حتى يدخل فيها آثار خيانة الأمم الغافلة، وتمكين يد العدو من ناصيتها؛ فأي أذية أو إِهانة تقع على نفس مسلمة إِلا كان على من فتح له سبيل التسلط أو جرك القلم في مساعدته كفل منها؟! والوارد في الصحيح أن النبي ﷺ قرأ لأولٰئك القوم هٰذه الآية ولم يصرح بأنها نزلت في حقهم. (خ).

(٣) انظر: «الإِحياء» (٢ / ٧٣ ـ ٧٤).

هٰذا ما قالـه هنـاك، وقـاعدةُ إيقاع السبب أنه بمنزلة إيقاع المسبَّب قد بيَّنت[1] هٰذا.

ولـه في «كتـاب الشكـر» ما هو أشد من هٰذا؛ حيث قدَّر النِّعَم أجناساً وأنواعاً، وفصَّـل فيها تفاصيل جَمَّة، ثم قال: «بل أقول: من عصى الله ولو في نظرة واحدة؛ بأنْ فتح بصره حيث يجب غضُّ البصر؛ فقد كفر [كلَّ][2] نعمة الله في السمـاوات والأرضين ومـا بينهمـا، فإنَّ كلَّ ما خلق اللهُ حتى الملائكة، والسماوات، والحيوانات، والنبات بجملته نعمة على كلِّ واحد من العباد قد تم بها[3] انتفاعه».

ثم قرَّر شيئاً من النِّعَم العائدة إلى البصر من الأَجْفان، ثم قال: «قد كفر نعمة الله في الأجفان، ولا تقوم الأجفان إلا بعين، ولا العين إلا بالرأس، ولا الرأس إلا بجميع البدن، ولا البدن إلا بالغذاء، ولا الغذاء إلا بالماء والأرض والهواء والمطر والغيم والشمس والقمر، ولا يقوم شيء من ذٰلك إلا بالسماوات، ولا السمـاوات إلا بالمـلائكة؛ فإن الكلَّ كالشيء الواحد، يرتبط البعض منه بالبعض ارتباط أعضاءِ البدن بعضها ببعض».

قال: «وكذٰلك وَرَدَ في الأخبار: «إن البقعة التي يجتمع فيها الناس؛ إما أنْ تلعنهم إذا تفرقوا، أو تستغفر لهم»[4].

---

(١) في الأصل: «تبين».

(٢) زيادة من «الإحياء».

(٣) في الأصل: «به».

(٤) قال العراقي في «تخريج أحاديث الإحياء» (٤ / ١٢٢): «لم أجد له أصلاً»، وقال ابن السبكي في «طبقات الشافعية الكبرى» (٦ / ٣٦٠): «لم أجد له إسناداً»، وكذا أودعه السويدي في كتابه «الموضوعات في الإحياء» (ص ١٠١). =

وكذٰلك[1] ورد: «إنَّ العالم يستغفر له كلُّ شيء حتى الحوت في البحر»[2]، وذٰلك إشارةٌ إلى أنَّ العاصي بتَطْريفةٍ واحدة جنَى على جميع ما في الملك والملكوت، وقد أهلك نفسه إلى أنْ يُتبِع السيئةَ بحسنة تمحوها؛ فيتبدل اللعنُ بالاستغفار؛ فعسى الله أنْ يتوب عليه ويتجاوز عنه»[3]، ثم حكى غيرَ ذٰلك، ومضى في كلامه.

فإذا نظر المتسبِّب إلى مآلات الأسباب؛ فربما كان باعثاً له على التحرُّز من أمثال هٰذه الأشياء؛ إذْ يبدو له يوم الدين من ذٰلك ما لم يكن يحتسب، والعياذ بالله.

= وأخرج أبو يعلى في «مسنده» (٧ / ١٤٣ / رقم ٤١١٠) عن أنس مرفوعاً: «ما من بقعة يُذكر اللهُ عليها بصلاة أو بذكر؛ إلا استبشرت بذٰلك إلى منتهاها من سبع أرضين، وفخرت على ما حولها من البقاع، وما من عبد يقوم بفلاةٍ من الأرض يريد الصلاة إلا تزخرفت له الأرض».

وفي إسناده موسى بن عبيدة الربذي، وشيخه يزيد الرقاشي كلاهما ضعيف، وضعّفه المناوي في «فيض القدير» (٥ / ٤٧٥).

(١) في الطبعات الثلاث: «ولذٰلك»، والمثبت من «الإحياء».

(٢) أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، ٥ / ٥٠ / رقم ٢٦٨٥)، والطبراني في «الكبير» (٨ / ٢٧٨/رقم ١٧٩١١، ١٧٩١٢)، وابن عبدالبر في «الجامع» (رقم ١٨٣) عن أبي أُمامة مرفوعاً: «إنّ الله وملائكته وأهل السماوات والأرض حتى النَّملة في حجرها، وحتى الحوت في البحر؛ لَيُصلُّون على معلِّم الناس الخير».

وفي سنده سلمة بن رجاء، صدوق يغرب.

وله شواهد عن علي وعائشة وابن عباس مرفوعاً وموقوفاً، وأبي الدرداء ومن مرسل مكحول والحسن، والحديث حسن.

وانظر: «المجالس الخمسة» للسِّلفي (رقم ٨ ـ بتحقيقي).

(٣) «إحياء علوم الدين» (٣ / ١٢٢ ـ ١٢٣).

فصل

ـ **ومنها**: إنه إذا التفتَ إلى المسبَّبات مع أسبابها ربما ارتفعت عنه إشكالاتٌ ترد في الشريعة، بسبب تعارض أحكام أسبابٍ تقدمت مع أسباب[1] أخر حاضرة، وذلك أنَّ متعاطي السبب قد يبقى عليه حكمه، وإنْ رجع عن ذلك السبب أو تاب منه؛ فيظن أنَّ المسبَّب يرتفع حكمه برجوعه عن السبب، ولا يكون كذلك.

مثاله: من توسَّط أرضاً مغصوبة ثم تاب وأراد الخروج منها؛ فالظاهر الآن أنه لمّا أُمر بالخروج فأخذ في الامتثال، غير عاصٍ ولا مؤاخذ؛ لأنه لم يمكنه أن يكون ممتثلاً عاصياً في حالة واحدة، ولا مأموراً منهيّاً من جهة واحدة؛ لأن ذلك تكليف ما لا يُطاق؛ فلا بدَّ أنْ يكون في توسطه مكلفاً بالخروج على وجهٍ يمكنه، ولا يمكن مع بقاء حكم النهي في نفس الخروج؛ فلا بد أنْ يرتفع عنه حكم النهي في الخروج.

وقال أبو هاشم[2]: هو على حُكم المعصية، ولا يخرج عن ذلك إلا بانفصاله عن الأرض المغصوبة، وردَّ الناس عليه قديماً وحديثاً، والإمام أشار في «البرهان» إلى تصوّر هذا وصحَّته[3] باعتبار أصل السبب الذي هو عصيان؛ فانسحب عليه حكم التسبب وإن ارتفع بالتوبة[4]، ونظَّر ذلك بمسائل، وهو

(١) أي: مع أحكام أسباب. (د).

(٢) يراجع المقام في كتب الأصول كالتحرير، وابن الحاجب في مسألة يستحيل كون الشيء الواحد واجباً حراماً من جهة واحدة... إلخ. (د).

(٣) بقوله في «البرهان» (٢ / ٩٧).

(٤) أي: ولا تتم التوبة إلا بعد الخروج فعلاً؛ لأن من شرط قبولها ردّ التبعات والمظالم. (د).

=

صحيح باعتبار الأصل المتقدم؛ فإنَّ أصل التسبب أنتج مسبَّباتٍ خارجةً عن نظره، فلو نظر الجمهور إليها؛ لم يستبعدوا اجتماع الامتثال مع استصحاب[1] حكم المعصية إلى الانفصال عن الأرض المغصوبة، وهٰذا أيضاً[2] ينبني على الالتفات إلى أنَّ المسبَّب خارج عن نظره[3]، فإنه إذا رأى ذٰلك؛ وجد نفس الخروج ذا وجهين:

أحدهما: وجه كون الخروج سبباً في الخلوص عن التعدِّي بالدخول في الأرض، وهو من كسبه.

والثاني: كونه نتيجةَ دخوله ابتداء، وليس من كسبه بهٰذا الاعتبار؛ إذ ليس

= وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «اعترف إمام الحرمين بانتفاء النهي عمن شرع في الخروج من الأرض المغصوبة تائباً؛ حيث قال: هو مرتبك في المعصية بحكم الاستصحاب مع انقطاع تكليف النهي، والوجه الذي اعترضوا به هٰذه المقالة أن وصف المعصية والعقاب إنما يرتبطان بالنهي؛ فيجب ارتفاعهما حيث انتفى النهي إذْ لم يعهد في موارد الشريعة فعل يوصف بكونه معصية ويستحق صاحبه العقاب من غير أن يتعلق به نهي، والظاهر من مقام التوبة في نظر... فشارع أن حكمها يسري إلى كل ما يترتب على السبب من أثر لا قدرة للمكلف على اجتنابه، فمن سن سنة سيئة، ثم تاب توبة نصوحاً، وأصلح وبين جهد استطاعته؛ لا يضره من بقي عاملاً بها بعد ذٰلك البيان».

(1) لا أنَّ النهي حاصل مع الأمر حتى يرد ما تقدم. (د).

(2) كتب ناسخ الأصل في الهامش ما نصه: «قوله: «وهٰذا أيضاً...» إلخ، معناه أن مسألة أبا هاشم والجمهور تنبني على أن الداخل في أرضٍ غصباً؛ هل هو محمول على أنه ملتفت إلى ما تسبب عن دخوله وهو الخروج، فيكون مؤاخذاً به في الدنيا، فيعد فاعل حرام كما هو مؤاخذ به في الآخرة وهو مذهب أبي هاشم، أو غير محمول على ذٰلك؛ فيكون ذا وجهين كما قال؟! وعلى هٰذا؛ فضمير «في نظره» راجع إلى المكلف الداخل، وقوله: «وما ذٰلك»؛ أي: والمسبب خارجاً، والمراد بالمسبَّب بالفتح: الخروج.

وهٰذا إيضاح ذٰلك مأخوذاً من كلام المصنف في آخر المسألة حيث...

(3) كما تقدم أنه ليس له رفعه وليس من نمط مقدوراته. (د).

له قدرة عن الكفِّ عنه.

ومن هٰذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس، وقبل وصوله إلى الرميَّة، ومن تاب من بدْعة بعد ما بثَّها في الناس وقبْل أخذهم بها، أو بعد ذٰلك وقبل رجوعهم عنها، ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل الاستيفاء، وبالجملة بعد تعاطي السبب على كماله، وقبل تأثيره ووجود مفسدته، أو بعد وجودها وقبل ارتفاعها إنْ أمكن ارتفاعها؛ فقد اجتمع على المكلف هنا الامتثالُ مع بقاء العصيان، فإنْ اجتمعا في الفعل الواحد كما في المثال الأوَّل؛ كان عاصياً ممتثلاً، إلا أنَّ الأمر والنهي لا يتواردان عليه في هٰذا التصوير؛ لأنَّه من جهة العصيان غير مكلّف به[1] لأنَّه مسبَّب غيرُ داخل تحت قدرته؛ فلا نهي إذْ ذاك، ومن جهة الامتثال مكلَّف، لأنه قادر عليه، فهو مأمور بالخروج وممتثل به، وهٰذا معنى ما أراده الإمام، وما اعْتُرِض به عليه وعلى أبي هاشم لا يرِد مع هٰذه الطريقة[2] إذا تأمَّلتها، والله أعلم.

فصل

ـ ومنها: إنَّ الله عز وجل جعل المسبَّبات في العادة تجري على وِزانِ الأَسباب في الاستقامة أو الاعوجاج، فإذا كان السبب تامّاً والتسبب على ما ينبغي؛ كان المسبَّب كذٰلك، وبالضد.

---

(١) بل هو باق من أثر التكليف في السبب وهو الدخول، وإيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبَّب؛ فهو مؤاخذ بالمسبَّب وإنْ لم يكن مقدوراً له. (د).

(٢) أي: بخلاف ما إذا قيل: إنَّ النهي يتوجه عليه حين الخروج، كما يتوجه عليه الأمر به؛ لأنه يكون تكليفاً بما لا يطاق كما قال، والذي رفع الإشكال هو الابتناء على القاعدة القائلة: إن المسبَّبات معتبرة شرعاً بفعل الأسباب، ومرتبة عليها؛ فيبني عليه أنَّ المسبَّبات ما دامت موجودة تأخذ حكم الأسباب وإن عدمت، وهو ما أشار إليه العضد شارح ابن الحاجب. (د).

ومن ها هنا إذا وقع خَلَل في المسبَّب نظر الفقهاءُ إلى التسبب: هل كان على تمامه أم لا؟ فإن كان على تمامه؛ لم يقع على المتسبِّب لوم، وإنْ لم يكن على تمامه؛ رجع اللوم والمؤاخذة عليه، ألا ترى أنهم يضمِّنون الطبيبَ والحجّام والطبّاخ وغيره من الصناع إذا ثبت التفريط من أحدهم؛ إما بكونه غرّ من نفسه وليس بصانع، وإمّا بتفريط، بخلاف ما إذا لم يفرِّط؛ فإنه لا ضَمان عليه لأن الغلط في المسبَّبات[1] أو وقوعها على غير وِزَان التسبب قليل؛ فلا يؤاخذ، بخلاف ما إذا لم يبذل الجهد؛ فإنَّ الغلطَ فيها كثير؛ فلا بد من المؤاخذة.

فمن التفت إلى المسبَّبات من حيث كانت علامةً على الأسباب في الصحة أو الفساد، لا من جهة أخرى[2]؛ فقد حصل على قانون عظيم يضبط به جَرَيان الأَسْبَاب على وِزَان ما شُرع، أو على خلاف ذلك، ومن هنا جُعلت الأعمال الظاهرة في الشرع دليلاً على ما في الباطن، فإنْ كان الظاهر مُنْخَرماً؛ حُكِم على الباطن بذلك، أو مستقيماً؛ حُكم على الباطن بذلك أيضاً، وهو أصل عامٌّ في الفقه وسائِر الأحكام العاديات والتجريبيّات، بل الالتفات إليها من هذا الوجه نافع في جملة الشريعة جدّاً، والأدلة على صحته كثيرة جدّاً، وكفى بذلك عمدة أنه الحاكم بإيمان المؤمنِ، وكفر الكافر، وطاعة المطيع، وعصيان العاصي، وعدالةِ العدْل، وجرحة المجرَّح، وبذلك تنعقد العقود وترتبط المواثيق، إلى غير ذلك من الأمور، بل هو كُلِّيَّةُ التشريع، وعمدة التكليف

---

(١) في الأصل: «التسببات».

(٢) أي: من الجهات السابق إبطال النظر إليها؛ ككونها من مقدور المكلَّف أو كسبه، وكذا الجهات التي أشار إلى أنَّ الأفضل عدم النظر إلى المسبَّب باعتبارها، وهي كثير فيما تقدّم؛ أي: فالنظر في المسبَّبات هنا ليس مقصوداً لذاته، بل لاكتشاف حال السبب: هل أخذه العبد على طريق الكمال؟ لتبنى عليه أحكام شرعية. (د).

بالنسبة إلى إقامة حدود الشعائر الإسلامية الخاصّة والعامّة.

فصل

ـ **ومنها**: إنَّ المسبَّبات[1] قد تكون خاصّة، وقد تكون عامّة.

ومعنى كونها خاصّة أنْ تكون بحسب وقوع السبب؛ كالبيع المتسبَّب به إلى إباحة الانتفاع بالمَبيع، والنكاح الذي يحصل به حلِّيَّة الاستمتاع، والذكاة التي بها يحصل حِلُّ الأكل، وما أشبه ذٰلك، وكذٰلك جانب النهي؛ كالسكر الناشىء عن شُرب الخمر، وإزهاق الروح المسبَّب عن حزِّ الرقبة.

وأما العامّة؛ فكالطاعة التي هي سببٌ في الفوز بالنعيم، والمعاصي التي هي سببٌ في دخول الجحيم، وكذٰلك أنواع المعاصي التي يتسبَّب عنها فساد في الأرض؛ كنقص المكْيال والميزان المسبَّب عنه قطعُ الرزق، والحكم بغير الحق الناشىء[2] عنه الدم، وختر[3] العهد الذي يكون عنه تسليط العدو، والغُلولِ الذي يكون عنه قذف الرعب، وما أشبه ذٰلك[4]، ولا شك أنَّ أَضْداد

(١) يحتاج الفرق بين مضمون هٰذا الفصل ومضمون صدر المسألة إلى دقة نظر؛ لأن الغرض من كل منهما أن المتسبب إذا نظر إلى المسبَّب وأنه يجرُّ خيراً كثيراً، أو شرّاً له آثار كبيرة؛ فإنه يزداد إقداماً على فعل السبب وإتقاناً له، أو يخاف من السبب؛ فلا يدخل فيه، إلا أنه في الأول من طريق أنه سن سنة اتبعه فيها غيره، فَوِزْرُ فعل غيره لاحق له؛ فالشر الكثير ليس من فعله مباشرة، أما هنا؛ فإن فعله مما يترتب عليه فساد كبير في الأرض أو خير كثير من إقامة العدل، إذا كان حاكماً مثلاً وإنْ لم يكن اقتدى به غيره فيه؛ فهٰذا نوع آخر من النظر إلى المسبَّب غاير الأول باعتبار تنوع آثار المسبَّب. (د).

(٢) في النسخ المطبوعة: «الفاشي»، والتصحيح من الأصل و(ط).

(٣) الخَتْر: الغدر، وفي حاشية الأصل: «الغدر والخديعة أو أقبح الغدر».

(٤) يشير المصنف إلى ما أخرجه مالك في «الموطأ» (١ / ٣٦٢ ـ ٣٦٣ / رقم ٩٢٧ ـ رواية أبي مصعب، و١ / ٤٦٠ ـ رواية يحيى) عن يحيى بن سعيد أنه بلغه عن ابن عباس؛ قال: «ما ظهر =

. . . .

= الغلول في قوم قط؛ إلا ألقي في قلوبهم الرعب، ولا فشا الزنا في قوم قط؛ إلا كثر فيهم الموت، ولا نقص قوم المكيال والميزان؛ إلا قطع عنهم الرزق، ولا حكم قوم بغير الحق؛ إلا فشا فيهم الدم، ولا ختر قوم بالعهد؛ إلا سلط الله عليهم العدو».

قال ابن عبدالبر في «الاستذكار» (١٤ / ٢١١): «وقد رُوِّينا هٰذا الحديث عن ابن عباس متصلاً»، وقال قبل ذٰلك: «مثل هٰذا لا يكون إلا توقيفاً؛ لأنَّ مثله لا يُروى بالرأي».

ثم أخرجه (١٤ / ٢١٢) متصلاً عن ابن عباس قوله مختصراً، وقال: «حديث مالك أتم، وكلها تقضي القول بها والمشاهدة بصحتها».

قلت: قوله «كلها»؛ أي: شواهده، وقد ساق له شاهداً من حديث ابن عمر مرفوعاً، وآخر عن بريدة مرفوعاً أيضاً.

أما حديث ابن عمر؛ فقد أخرجه ابن ماجه في «السنن» (رقم ٤٠١٩)، وأبو نعيم في «الحلية» (٨ / ٣٣٣ - ٣٣٤) من طريق ابن أبي مالك عن أبيه عن عطاء بن أبي رباح عنه مرفوعاً بلفظ: «يا معشر المهاجرين! خمس إذا ابتليتم بهن، وأعوذ بالله أن تدركوهن؛ لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا، ولم ينقصوا المكيال والميزان؛ إلا أخذوا بالسنين وشدة المؤنة وجور السلطان عليهم، ولم يمنعوا زكاة أموالهم؛ إلا مُنعوا القطر من السماء، ولولا البهائم لم يمطروا، ولم ينقضوا عهد الله وعهد رسوله؛ إلا سلط الله عليهم عدواً من غيرهم فأخذوا بعض ما في أيديهم، وما لم تحكم أئمتهم بكتاب الله، ويتخيروا مما أنزل الله؛ إلا جعل الله بأسهم بينهم».

وإسناده ضعيف، فيه ابن أبي مالك، وهو: خالد بن يزيد بن عبدالرحمٰن، ضعيف، واتّهمه ابن معين، وقال البوصيري في «زوائد ابن ماجه»: «هٰذا حديث صالح للعمل به، وقد اختلفوا في ابن أبي مالك وأبيه»، وتعقبه شيخنا الألباني في «السلسلة الصحيحة» (رقم ١٠٦)؛ فقال: «قلت: الأب لا بأس به، وإنما العلة من ابنه».

وبه أعله ابن حجر في «بذل الماعون» (ص ٢١٠).

وأخرجه ابن أبي الدنيا في «العقوبات» (ق ٦٢ / ب)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (١٤ / ٢١١ - ٢١٢) من طريق نافع بن عبدالله عن فروة بن قيس المكي عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عمر نحوه مرفوعاً، وإسناده ضعيف، نافع وفروة لا يعرفان. =

. . . .

= وأخرجه الحاكم في «المستدرك» (٤ / ٥٤٠) من طريق حفص بن غيلان عن عطاء به، وإسناده حسن، ابن غيلان وثقه الجمهور، وضعّفه بعضهم.

وأخرجه الروياني في «مسنده» (ق ٢٤٧ / أ) عن عثمان بن عطاء عن أبيه عن ابن عمر مرفوعاً.

وإسناده ضعيف، عطاء هو ابن أبي مسلم الخراساني، صدوق، لكنه مدلس، وقد عنعن، وابنه عثمان ضعيف.

وأما حديث بريدة؛ فقد أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٢٦)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ٣٤٦)، وابن عبدالبر في «التمهيد» (١٤ / ٢١٢)، وابن حجر في «بذل الماعون» (ص ٢١١ ـ ٢١٢)عن بشير بن المهاجرعن عبدالله بن بريدة عن أبيه مرفوعاً مختصراً بلفظ: «ما نقض قوم العهد قط؛ إلا كان القتل بينهم، وما ظهرت فاحشة في قوم قط؛ إلا سلط الله عز وجل عليهم الموت، ولا منع قوم الزكاة؛ إلا حبس الله عنهم القطر».

وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وبشير تكلم فيه، وقد خولف؛ فقال البيهقي عقبه: «كذا رواه بشير بن المهاجر»، ثم ساقه بإسناده من طريق الحسين بن واقد عن عبدالله بن بريدة عن ابن عباس قوله، وإسناده صحيح.

وعدّ ابن حجر في «بذل الماعون» (ص ٢١٢) طريق بشير ـ وعزاها لأبي يعلى ـ أصح طرق هٰذا الحديث، ثم قال: «وله علة غير قادحة». ثم ساق طريق ابن واقد، وقال: «ويحتمل أن يكونا محفوظين، وإلا؛ فهٰذه الطريق أرجح، لاحتمال أن يكون بشير بن المهاجر سلك الجادّة».

قلت: وتابع بشيراً على رفعه وجعله من «مسند بريدة»: الفضيل بن غزوان، كما عند الطبراني في «الأوسط» ـ كما في «مجمع البحرين» (١ / ق ١٢٢ / أ) ـ، وتمام في «الفوائد» (رقم ٥١٩ ـ ترتيبه) بإسنادٍ رواته ثقات؛ كما قال المنذري في «الترغيب» (١ / ٥٤٣)، والهيثمي في «المجمع» (٣ / ٦٦)، وكان ابن حجر قد أشار أن له شاهداً عند الطبراني من حديث عمرو بن العاص، وعند تمام في «الفوائد» (رقم ٥٢٠) عن ابن عباس مرفوعاً، وهو منكر جدّاً، كما في «الميزان» (٤ / ١٦٥)، و«اللسان» (٦ / ٧٩).

والخلاصة: الحديث صحيح، وصححه شيخنا الألباني في «الصحيحة» (رقم ١٠٦، ١٠٧).

هٰذه الأمور يتسبَّب عنها أَضْدادُ مسبَّباتها.

فإذا نظر العاملُ فيما يتسبَّب عن عمله من الخيرات أو الشرور؛ اجتهد في اجتناب المنهيات وامتثال المأمورات، رجاءً في الله وخوفاً منه، ولهٰذا جاء الإخبار في الشريعة بجزاء الأعمال، وبمسبَّبات الأسباب، والله أعلم بمصالح عباده، والفوائد التي تنبني على هٰذه الأُصول كثيرة.

فصل

فإنْ قيل: تقرَّر في المسألة التي قبل هٰذه أنَّ النظر في المسبَّبات يستجلب مفاسد، والجاري على مقتضى هٰذا أنْ لا يلتفت إلى المسبَّب في التسبب، وتبيَّن الآن أنَّ النظرَ في المسبَّبات يستجرُّ مصالح، والجاري على مقتضى هٰذا أنْ يلتفت إليها، فإن كان هٰذا على الإطلاق؛ كان تناقضاً، وإنْ لم يكن على الإطلاق؛ فلا بد من تعيين موضع الالتفات الذي يجلب المصالح، من الالتفات الذي يجرُّ المفاسد، بعلامة يُوقَفُ عندها، أو ضابطٍ يُرْجَع إليه.

فالجواب: إنَّ هٰذا المعنى مبسوط في غير هٰذا الموضع[1]، ولٰكن ضابطه أنه إنْ كان الالتفاتُ إلى المسبَّب من شأنه التقوية للسبب، والتكملة له، والتحريض على المبالغة في إكماله؛ فهو الذي يجلب المصلحة[2]، وإنْ كان

---

(١) أي: في تفاصيل المسائل والفصول السابقة؛ لأنه بيّن النظر في المسبَّب بالاعتبار الذي يجر إلى المفاسد، وبالاعتبار الذي يجرّ إلى المصالح. (د).

(٢) من مواضع الالتفات إلى المسبب مقام الدعوة إلى الأسباب؛ فإن الحكمة تقتضي بيان ما ينتج عنها من أثر نافع وعاقبة حميدة، فلو بذل رئيس القوم وسعه في اتخاذ وسائل المنعة ومظاهر القوة امتثالاً لقوله تعالى: **﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾**، غير ملتفت إلى ما يتصل بها من عزة الجانب والتقلب في نعمة الاستقلال؛ لأدى الواجب بإخلاص فائق، فإن أخذ يدعو الناس على القيام =

من شأنه أنْ يكرَّ على السبب بالإبطال، أو بالإضعاف، أو بالتهاون به؛ فهو الذي يجلب المفسدة.

وهٰذان القسمان على ضربين:

أحدهما: ما شأنه ذٰلك بإطلاق، بمعنى أنَّه يقوّي السبب أو يضعفه بالنسبة إلى كلِّ مكلَّف، وبالنسبة إلى كل زمان، وبالنسبة إلى كل حال يكون عليها المكلف.

والثاني: ما شأنه ذٰلك لا بإطلاق، بل بالنسبة إلى بعض المكلَّفين دُون بعض، أو بالنسبة إلى بعض الأزمنة دون بعض، أو بالنسبة إلى بعض أحوال المكلَّف دون بعض.

وأيضاً؛ فإنه ينقسم من جهة أخرى قسمين:

أحدهما: ما يكون في التقوية أو التضعيف مقطوعاً به.

والثاني: مظنوناً أو مشكوكاً فيه؛ فيكون موضعَ نظرٍ وتأمل؛ فيُحكم بمقتضى الظن، ويوقَف عند تعارض الظنون، وهٰذه جملة مجملة غيرُ مفسَّرة، ولٰكن إذا روجع ما تقدم وما يأتي؛ ظهر مغزاه، وتبيَّن معناه بحول الله.

ويخرج عن هٰذا التقسيم نظرُ المجتهدين؛ فإنَّ على المجتهد أنْ ينظر في الأسباب ومسبَّباتها لما ينبني على ذٰلك من الأحكام الشَّرعيَّة، وما تقدَّم من التقسيم راجعٌ إلى أصحاب الأعمال من المكلَّفين، وبالله التوفيق.

= بهٰذه الوسائل؛ فلا غنى له عن إرسال نظره إلى ما ينتج عن إقامتها من عز وسعادة، ثم إلى ما يحدث عن إضاعتها من النزول إلى درك الخزي والشقاء. (خ).

فصل

وقد يتعارض الأصلان معاً على المجتهدين؛ فيميل كلّ واحدٍ إلى ما غلب على ظنِّه:

فقد[1] قالوا في السَّكران إذا طلّق، أو أَعْتَق، أو فعل ما يجب عليه الحدُّ فيه أو القِصاص: عُومل معاملة من فعلها عاقلاً، اعتباراً بالأصل الثاني[2]، وقالت طائفة بأنه كالمجنون اعتباراً بالأصل الأول، على تفصيل لهم في ذلك مذكورٌ في الفقه، واختلفوا أيضاً في ترخُّص[3] العاصي بسفره، بناء على الأصلين أيضاً، واختلفوا في قضاء صوم التطوع[4]، وفي قطع التتابع[5] بالسفر

---

(١) في (م): «وقد».

(٢) وهو اعتبار المسبَّبات في الخطاب بالأسباب، وهو المذكور في صدر هذه المسألة، والأصل الأول هو أنَّ المسبَّبات غير مقدورة للمكلف، ولا هو مخاطب بها، وأيضاً الأصل القائل: إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبَّب وهي المسألة الثامنة يتعارض مع ظاهر الأصل الأول على المجتهد. (د).

(٣) أي: فاعتبار المسبَّب مرتَّباً على السبب آخذاً حكمه يقتضي ألا رخصة، وإذا اعتبر المسبَّب منفصلاً عن السبب؛ فمنع تحقُّق السفر المدة المشترطة يرخص له لأنه مسافرٌ وعصيانه في قصده السفر؛ أي: عصيانه بالتسبب لا أثر في الترخص. (د).

(٤) أي: فإذا اعتبر أنه صائم بالفعل وقد أبطل عمله؛ فيجب عليه القضاء بقطع النظر عن كون تسببه والدخول فيه لم يكن واجباً؛ لأنَّا لا نعتبر المسبَّب مرتَّباً على السبب حتى يأخذ حكمه، وإذا اعتبر ذلك؛ فقد كان التسبب غير واجب، فيبقى المسبَّب كذلك؛ فلا يجب القضاء. (د).

(٥) حيث كان مسافراً بدون ضرورة ولكن طرأت عليه ضرورة تُلجئه للفطر؛ فهل تعتبر الضرورة ولا ينقطع التتابع؟ لأنَّ المسبَّب له شأن آخر غير شأن السبب؛ فيعتبر منفصلاً في أحكامه عن السبب، أو أنَّ له حكمه، وقد كان مسافراً بدون عذر، فينجرّ عليه حكمه ولا يعتبر عذره الذي طرأ؛ فينقطع التتابع. (د).

الاختياري إذا عَرض له فيه عذرٌ أفطر من أجله، وكذلك اختلفوا في أكل الميتة[1] إذا اضْطُرّ بسبب السفر الذي عصى بسببه، وعليهما يجري الخلاف أيضاً في المسألة المذكورة قبل هذا بين أبي هاشم وغيره، فيمن توسَّط[2] أرضاً مغصوبة.

المسألة الحادية عشرة

الأَسبابُ الممنوعة أسبابٌ للمفاسد لا للمصالح، كما أنَّ الأسبابَ المشروعة أسبابٌ للمصالح لا للمفاسد.

مثال ذلك[3]: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنه أمرٌ مشروع لأنه سببٌ لإقامة الدين، وإظهار شعائر الإسلام، وإخماد الباطل على أيِّ وجه كان، وليس بسبب ـ في الوضع الشرعي ـ لإتلاف مالٍ أو نفس، ولا نَيْلٍ من عِرْض، وإن أدَّى إلى ذلك في الطريق، وكذلك الجهاد موضوع لإعلاء كلمة الله، وإنْ أدَّى إلى مفسدة في المال أو النفس، ودفعُ المحارب مشروعٌ لرفع القتل والقتال وإنْ أدَّى إلى القتل والقتال، والطلبُ بالزكاة مشروع لإقامة ذلك الركن من أركان الإسلام، وإنْ أدَّى إلى القتال، كما فعله أبو بكر رضي الله عنه وأجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم، وإقامةُ الحدود والقِصاص مشروعٌ لمصلحة الزَّجر عن الفساد، وإنْ أدَّى إلى إتلاف النفوس، وإهراقِ الدماء، وهو في نفسه مفسدة، وإقرارُ حكم الحاكم[4] مشروعٌ لمصلحة فصل الخصومات، وإنْ أدَّى إلى

---

(١) على النحو الذي قررناه في ترخص العاصي بسفره. (د).

(٢) فإذا قلنا: يعتبر المسبَّب وحده بقطع النظر عن السبب؛ فلا إثم عليه بالخروج عن الأرض، وإن قلنا: إنَّ السبب ملاحظ فيه، وقد تسبب؛ فالإثم باقٍ حتى يخرج. (د).

(٣) انظر حول المثال المذكور: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٨ / ١٢٦، ١٢٩ ـ ١٣٤، ١٦٥ ـ ١٦٨).

(٤) أي: عدم نقضه، ولو كان خطأً؛ فلا يُنقض إلا إذا خالف إجماعاً، أو نصّاً أو خالف القواعد الشرعية. (د).

الحُكم بما ليس بمشروع، هٰذا في الأسباب المشروعة.

وأما في الأسباب[1] الممنوعة؛ كالأنكحة[2] الفاسدة ممنوعة، وإنْ أدَّت إلى إلحاق الولد، وثبوت الميراث، وغير ذٰلك من الأحكام، وهي مصالح[3]، والغصب ممنوع للمفسدة اللاحقة للمغصوب منه[4]، وإنْ أدَّى إلى مصلحة المُلك عند تغيّر المغصوب في يد الغاصب، أو غيره من وجوه الفَوْت.

فالذي يجب أنْ يُعلم أنَّ هٰذه المفاسد الناشئة عن الأسباب المشروعة، [والمصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة][5] ليست بناشئة عنها في الحقيقة، وإنما هي ناشئة عن أسبابٍ أُخر مناسبة لها[6].

والدليل على ذٰلك ظاهر؛ فإنها[7] إذا كانت مشروعةً؛ فإما أنْ تُشرع للمصالح، أو للمفاسد، أو لهما معاً، أو لغير شيء من ذٰلك؛ فلا يصح أنْ تُشرع للمفاسد لأنَّ السمع يأبى ذٰلك، فقد ثبت الدليلُ الشرعيُّ على أنَّ [تلك][8]

---

(١) في (ط): «وكذٰلك الأسباب...». (٢) في النسخ المطبوعة: «فالأنكحة».

(٣) أي: هٰذه المسبَّبات التي أدت إليها الأسباب الممنوعة هي في الحقيقة مصالح، والمراد بالمصالح ما يعتد به الشارع؛ فيبني عليه الحكم الشرعي المترتب على الصحيح من نوعه؛ كالملك في الغصب يرتب عليه أثره من صحة تصرفات المالك، وكميراث الولد الملحق بالنكاح الفاسد، وكالأحكام الأخرى للأولاد من ولايات ومن حقوق الأولاد على آبائهم وحقوق آبائهم عليهم، وهٰكذا؛ فلا يقال: كيف يعتبر انتقال الملك من المغصوب إلى الغاصب مصلحة مع أنه عين المفسدة بعدم استقرار ملك المالكين وخروجه من أيديهم بطرق غير مشروعة؟ (د).

(٤) بل ومفسدة في الأرض من حيث عدم استقرار الأملاك والتعدّي المترتب عليه مفاسد اجتماعية عظمى. (د).

(٥) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٦) أي: حدثت لاحقة لها وجاءت تبعاً. (د).

(٧) أي: الأسباب مطلقاً. (د).

(٨) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(ط).

الشريعة إنما جيء بالأوامر فيها جلْباً للمصالح، وإنْ كان ذٰلك غيرَ واجب في العقول؛ فقد ثبت في السمع، وكذٰلك لا يصح أنْ تُشرع لهما معاً بعَيْن ذٰلك الدليل، ولا لغير شيء لما ثبت من السمع أيضاً[1]؛ فظهر أنها شُرعت للمصالح.

وهٰذا المعنى يستمر فيما مُنع؛ إما أنْ يُمنع لأنَّ فعله مؤدٍّ إلى مفسدة، أو إلى مصلحة، أو إليهما، أو لغير شيء، والدليل جارٍ إلى آخره؛ فإذاً لا سببَ مشروعاً إلا وفيه مصلحة لأجلها شُرع، فإنْ رأيته وقد انبنى عليه مفسدة؛ فاعلم أنها ليست بناشئةٍ عن السبب المشروع.

وأيضاً؛ فلا سببَ ممنوعاً إلا وفيه مفسدة لأجلها مُنع، فإنْ رأيته وقد انبنى عليه مصلحة فيما يظهر؛ فاعلم أنها ليست بناشئة عن السبب الممنوع، وإنما ينشأ عن كل واحد منها ما وُضع له في الشرع إنْ كان مشروعاً، وما منع لأجله إنْ كان ممنوعاً.

وبيان ذٰلك أنَّ الأمرَ بالمعروف والنهيَ عن المنكر مثلاً لم يقصد به الشارع إتلافَ نفسٍ ولا مالٍ، وإنما هو أمر يتْبع السببَ المشروع لرفع الحقِّ وإخماد الباطل؛ كالجهاد ليس مقصوده إتلاف النفوس، بل إعلاء الكلمة، لٰكن يتبعه في الطريق الإتلاف من جهة نصب الإنسان نفسه في محلٍّ يقتضي تنازع الفريقين، وشَهْرَ السلاح، وتناول القتال، والحدود وأشباهها يتبع المصلحةَ فيها الإتلافُ، من جهة أنه لا يمكن إقامة المصلحة إلا بذٰلك، وحكم الحاكم سببٌ لرفع[2] التشاجر، وفصل الخصومات بحسب الظاهر؛ حتى تكون المصلحةُ ظاهرة، وكون الحاكم مخطئاً راجعٌ إلى أسباب أُخر من تقصيرٍ في النظر، أو كون

(١) أي: من أنَّ التكاليف لم تكن عبثاً. (د).

(٢) في النسخ المطبوعة: «لدفع»، وما أثبتناه من الأصل و (ط).

الظاهر على خلاف الباطن، ولم يكن له على ذٰلك دليل، وليس بمقصود[1] في أمر الحاكم، ولا يُنقض الحكم[2] ـ إذا كان له مساغٌ ما ـ بسببِ أمر آخر، وهو أنَّ الفسخ يؤدِّي إلى ضدِّ ما نُصب له الحاكم، من الفصل بين الخصوم ورفع التشاجر؛ فإنَّ الفسخ ضدُّ[3] الفَصْل.

وأما قسم الممنوع؛ فإنَّ ثبوت تلك الأحكام إنما نشأ من الحكم بالتصحيح لذٰلك النكاح بعد الوقوع، لا من جهة كونه فاسداً، حسبما هو مبيَّنٌ في موضعه[4]، والبيوع الفاسدة من هٰذا النوع؛ لأن لليد القابضة هنا حكم الضمان شرعاً، فصار القابضُ كالمالك للسلعة بسبب الضمان لا بسبب العقد، فإذا فاتَتْ عينُها؛ تعيَّن المثل أو القيمة، وإنْ بقيت على غير تغيُّر ولا وجهٍ من وجوه الفَوْت؛ فالواجب ما يقتضيه النهيُ من الفساد، فإذا حصل فيها تغيّر أو نحوه مما ليس بمُفِيتٍ للعَين؛ تواردت أنظار المجتهدين: هل يكون ذٰلك في حكم الفوت جُملة بسبب التغيّر أم لا؟ فبقي حكم المطالبة بالفسخ، إلا أنَّ في المطالبة بالفَسْخ حَمْلاً على صاحب السلعة إذا رُدَّت عليه متغيِّرةً[5] مثلاً، كما

---

(١) أي: وليس بمقصود في توليته الحكم أنْ يخطىء، ولٰكن الخطأ جاء تابعاً ولاحقاً، وهو مفسدة ليست بناشئة عن نفس توليته القضاء، ولٰكنها نشأت عن أمر آخر وهو تقصيره في النظر أو استبهام الأمر عليه، فقد يصادفه أنَّ ظاهر الأمر الذي يمكنه الاطلاع عليه غير باطنه الذي يعسر الاطلاع عليه؛ فلا يكلف به. (د).

(٢) هٰذه فائدة جديدة لا يتوقف عليها البيان المطلوب، وهو أنَّ المصلحة التي شُرع لها تنصيب القاضي قد يكون في طريقها مفسدة طرأت بسبب آخر. (د).

(٣) في (م) زيادة: «هٰذا» بين المعقوفتين.

(٤) وسيأتي في موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع والنزول؛ حتى إنَّ المجتهد يتغير رأيه ويجعل للواقعة بعد النزول حكماً ما كان يقول به قبله. (د).

(٥) أي: بنقص، أما بزيادة؛ فيكون الحمل ـ لو رُدَّت ـ على المشتري من هٰذه الجهة، =

أنَّ فيها حَمْلاً على المشتري، حيث أُعْطَى ثمناً ولم يحصل له ما تعنَّى فيه من وجوه التصرفات التي حصلت في المَبيع؛ فكان العدلُ النظرَ فيما بين هٰذين، فاعتُبر في الفوت حوالة الأسواق، والتغير الذي لم يُفِت العَين، وانتقال الملك، وما أشبه ذٰلك من الوجوه المذكورة في كتب الفقهاء، وحاصلها أنَّ عدم الفسخ، وتسليطَ المشتري على الانتفاع؛ ليس سببَه العقدُ المنهيُّ عنه، بل الطوارىء المترتبة بعده.

والغصبُ من هٰذا النحو أيضاً؛ فإن على اليد العادِيَة حُكْمَ الضَّمان شرعاً[1]، والضمان[2] يستلزم تعيُّن المثل أو القيمة في الذمة؛ فاستوى في هٰذا المعنى مع المالك بوجهٍ ما، فصار له بذٰلك شبهة مُلْك، فإذا حدث في المغصوب حادثٌ تبقَى معه العين على الجملة؛ صار محلَّ اجتهاد، نظراً إلى حقِّ صاحب المغصوب، وإلى الغاصب؛ إذ لا يَجني عليه غَصْبُه أنْ يُحمل عليه في الغُرْمِ عقوبةً[3] له، كما أنَّ المغصوبَ منه لا يُظلم بنقْص حقِّه؛ فكان في

= ومن الجهة التي أشار إليها المؤلف. (د).

قلت: وفي الأصل: «ردت إليه متغيرة».

(١) أسباب الضمان ثلاثة: الإتلاف، والتسبب، ووضع اليد غير المؤتمنة، وقد جعل بعض الفقهاء الغاصب ضامناً للرقبة دون الغلة مستنداً إلى حديث: «قضى أن الخراج بالضمان»، وهٰذا الحديث قضية معينة لا يلحق بها إلا ما ماثلها من الصور، ولا وجه في النظر الصحيح يقضي باستواء المبطل والمحق، كما أن تضمينه الرقبة بأرفع القيم أقرب إلى العدل من تضمينه قيمتها يوم الغصب فقط؛ إذ هو مأمور بإرجاعها إلى صاحبها في كل الأحوال ومن جملتها ارتفاع قيمتها إلى غايتها القصوى. (خ).

(٢) في الأصل زيادة: «لا».

(٣) لا يظهر فيما إذا كان التغير بارتفاع الأسواق، ولا في كل ما كانت زيادتها لا ترجع إلى تكاليفه أو صنعه، بل كان ناشئاً عن حالتها هي بأن كانت عشراء فولدت مثلاً، فيزيد ثمنها كثيراً؛ =

ذٰلك الاجتهاد بين هٰذين؛ فالسبب في تملُّك الغاصب المغصوبَ ليس نفسَ الغصْب، بل التضمينُ أوَّلاً، منضمّاً إلى ما حدث بعدُ في المغصوب؛ فعلى هٰذا النوع أو شبهه يجري النظر في هٰذه الأمور.

والمقصود أنَّ الأسبابَ المشروعة لا تكون أسباباً للمفاسد، والأسبابَ الممنوعة لا تكون أسباباً للمصالح؛ إذْ لا يصحّ ذٰلك بحال.

فصل

وعلى هٰذا التَّرتيب يُفهم حُكْم كثيرٍ من المسائل في مذهب مالك وغيره.

ففي المذهب أنَّ من حلف بالطلاق أنْ يقضي فلاناً حقَّه إلى زمان كذا، ثم خاف الحِنْثَ بعدم القضاء، فخالع[1] زوجته حتى انقضى الأجلُ ووقع الحِنْثُ وليست بزوجة، ثم راجعها؛ أنَّ الحِنْثَ لا يقع عليه، وإنْ كان قصده مذموماً وفعله مذموماً؛ لأنه احتال بحيلة أبطلت حقّاً، فكانت المخالعةُ[1] ممنوعةً وإنْ أثمرت عدمَ الحِنْثِ؛ لأن عدم الحِنْثِ لم يكن بسببِ المخالعة، بل بسبب أنَّه حَنِثَ ولا زوجة له؛ فلم يصادف الحِنْثُ محلاً.

وكذٰلك قولُ اللخْمي فيمن قصد بسفره الترخُّصَ بالفطر في رمضان؛ إنَّ له أنْ يُفطر وإنْ كره له هٰذا القصد؛ لأنَّ فطره بسبب المشقَّة اللازمة للسفر، لا بسبب نفس السفر المكروه، وإن عُلِّل الفطر بالسفر؛ فلاشْتماله على المشقة لا لنفس السفر، ويحقِّق ذٰلك أنَّ الذي كُره له السفر الذي هو من كسبه، والمشقة خارجةٌ عن كسبه؛ فليست المشقة هي عين المكروه له، بل سببها، والمسبَّب هو السبب في الفطر.

= فهٰذا وأمثاله لا يظهر أنْ يقال فيه: إنه تغير يُعتد به مفوتاً، ويلزم الغاصب بخصوص القيمة يوم الغصب؛ لأن هٰذا حمل على خصوص صاحبها، ولذٰلك جرى الخلاف في مثله. (د).

(١) في (ط): «فصالح، المصالحة».

فأما لو فرضْنا[1] أنَّ السببَ الممنوعَ لم يُثمر ما ينهض سبباً لمصلحة، أو السبب المشروع لم يُثْمر ما ينهض سبباً لمفسدة؛ فلا يكون عن المشروع مفسدة تُقصد شرعاً، ولا عن الممنوع[2] مصلحة تُقصد شرعاً، وذٰلك كحِيَل[3] أهل العِينَة في جعل السلعة واسطة في بيع الدينار بالدينارين إلى أجل[4]؛ فهنا طرفان وواسطة: طرفٌ لم يتضمَّن سبباً ثابتاً على حال؛ كالحيلة المذكورة، وطرفٌ تضمَّن سبباً قطعاً أو ظنّاً؛ كتغيير المغصوب في يد الغاصب، فيملكه على التفصيل المعلوم، وواسطةٌ لم ينْتَفِ فيها السبب ألبتة، ولا ثبت قطعاً[5]؛ فهو محلُّ أنظار المجتهدين.

---

(١) أي: فالأمثلة المتقدمة جميعها مثمرة لذٰلك. (د).

(٢) في (د): «المنوع» بنقصان ميم.

(٣) فالحيلة مدخول فيها على أنها عقدة واحدة في صورة عقدتين؛ فليس هناك شيئان أحدهما يعتبر سبباً ممنوعاً أنتج مسبَّباً هو سبب في مصلحة يعتد بها، بخلاف سائر الأمثلة السابقة؛ فتأمل. (د).

(٤) استدل المالكية والحنفية والحنابلة على تحريم بيع العينة بأحاديث لم تكن لها القوة الكافية في الاحتجاج، ولٰكن أيدوها من جهة النظر بأنها عقدة ربا، وإنما استعير لها اسم البيع وألقي عليها ثوب المعاملة الجائزة، ولا عبرة بالصورة ما دامت الحقيقة التي تترتب عليها المفسدة قائمة، ومدرك الشافعية في أجازتها أنها تشتمل على عقدين كل منهما منفصل عن الآخر، والتفاوت بين الثمنين في العقدين لا أثر له، وهي وإن كانت وسيلة إلى ما يقصد من الربا وهو الفضل؛ لم تكن وسيلة إلى عين الربا الذي هو مقابلة الدينار بالدينارين مباشرة، كما أن النكاح وسيلة إلى ما يقصد بالزنا وهو التلذذ بالوطىء؛ لا إلى نفس الزنا الذي هو التلذذ على وجه غير مشروع. (خ).

قلت: أحاديث تحريم بيع العينة صحيحة، وسيأتي تخريج ذٰلك (٣ / ١١٤).

(٥) يحسن مراعاة الظن أيضاً ليتقابل مع سابقه الذي اعتبره فيه؛ حتى تصح المقابلة. (د).

فصل

هٰذا كلّه إذا نظرنا[1] إلى هٰذه المسائل الفرعية بهٰذا الأصل المقرَّر، فإنْ تُؤمِّلَت من جهـةٍ أخرى؛ كان الحكم آخر، وتردَّد الناظرون[2] فيه؛ لأنه يصير محلاًّ للتردُّد.

وذٰلك أنه قد تقرر أنَّ إيقاع المكلَّف الأسباب في حكم إيقاع المسبَّبات، وإذا كان كذٰلك؛ اقتضى أنَّ المسبَّب في حكم الواقع باختياره، فلا يكون سبباً شرعيّاً، فلا يقع له مقتضى؛ فالعاصي بسفره لا يقْصُر ولا يُفطر؛ لأنَّ المشقة كأنها واقعة[3] بفعله؛ لأنها ناشئةٌ عن سببه، والمحتال للحِنْث بمخالعة امرأته لا يُخلِّصه احتياله من الحِنْث، بل يقع عليه إذا راجعها، وكذٰلك المحتال لمراجعة زوجتـه بنكـاح المحلِّل، ومـا أشبـه ذٰلك؛ فها هنا إذا رُوجع الأصلان كانت المسائل في محلِّ الاجتهاد، فمن ترجح عنده أصلٌ قال بمقتضاه، والله أعلم.

فصل[4]

ما تقـدم في هٰذا الأصـل نظرٌ في مسبَّبـات الأسبـاب من حيث كانت الأسبـاب مشـروعـةً أو غيرَ مشروعة؛ أي: من جهة ما هي داخلة تحت نظر الشرع، لا من جهة ما هي أسباب عادية لمسبَّبات عادية؛ فإنها إذا نُظر إليها من

---

(١) في (م) و(خ): «نُظر».

(٢) في (م): «الناظر».

(٣) في (د): «واقعلة» بزيادة لام.

(٤) يقصـد به إيضـاحـاً للأصل السابق في المسألة، ويدفع به ما يقال: كيف لا تكون الأسباب الممنوعة سبباً للمصالح، والعاقل لا يفعلها إلا وهي سبب في مصالحه وأغراضه، ومحصله أنـه ليس المـراد بالمصلحـة ما هي ملائمة لطبعه أو منافرة، بل ما يعتد بها الشارعُ ويُرتِّب عليها مقتضياتها. (د).

هٰذا الوجه؛ كان النظر فيها آخر؛ فإنَّ قصدَ التشفِّي بقصد[1] القتل متسبِّبٌ فيما هو عنده مصلحة أو دفع مفسدة، وكذٰلك تارك العبادات الواجبة إنما تركها فِراراً من إتعاب النفس، وقصداً إلى الدَّعَة والراحة بتركها؛ فهو من جهة ما هو فاعل بإطلاق، أو تارك بإطلاق، متسبِّبٌ في درء المفاسد عن نفسه، أو جَلْب المصالح لها، كما كان الناس في أزمان الفَترات، والمصالح والمفاسد هنا هي المعتبرة بملائمة الطبع ومنافرته؛ فلا كلام هنا في مثل هٰذا.

المسألة الثانية عشرة

الأسبابُ ـ من حيث هي أسباب شرعية لمسبَّبات ـ إنما شُرعت لتحصيل مسبَّباتها، وهي المصالح المجتلبة، أو المفاسد المستدفعة.

والمسبَّبات بالنظر إلى أسبابها ضَرْبان:

أحدهما: ما شُرعت الأسباب[2] لها؛ إمَّا بالقصد الأول[3]، وهي متعلَّق المقاصد الأصلية[4] أو المقاصد[5] الأُوَل أيضاً، وإما بالقصد الثاني وهي متعلّق المقاصد التابعة[6]، وكلا الضربين مبيَّن في كتاب «المقاصد».

---

(١) في الأصل: «بسبب».

(٢) أي: علماً أو ظنّاً بدليل مقابليه، وما جاء له في بيانه لهٰذا القسم. (د).

(٣) قصد الشارع في الأمور من جلب المصالح ودفع المفاسد. (ماء).

(٤) سيأتي أنها ما لم يكن فيها حظ للمكلف بالقصد الأول، وأنها هي الواجبات العينية والكفائية، ومقابلها ما كان فيه حظ للمكلف ولم يؤكد الشارع في طلبها إحالة على ما جُبل عليه طباعه من سدِّ الخلات ونيل الشهوات، وبيانه في المسألة الثانية من النوع الرابع من المقاصد الشرعية. (د).

(٥) مغايرة في العبارة. (د).

(٦) وهو قصد أحدنا لما قصد الشارع... وهو تابع للقصد الأول. (ماء).

والثاني: ما سوى ذٰلك مما يُعلم أو يُظن أنَّ الأسباب لم تُشرع لها، أو لا يُعلم ولا يُظن أنها شُرعت لها، أو لم تُشرع لها؛ فتجيء الأقسام ثلاثة:

أحدها: ما يُعلم أو يُظن أنَّ السبب شُرِع لأجله؛ فتسبُّب المتسبِّب فيه صحيح لأنه أتى الأمر من بابه، وتوسل إليه بما أذن الشارعُ في التوسل به إلى ما أُذن أيضاً في التوسل إليه؛ لأنا[1] فرضنا أنَّ الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل أوَّلاً[2]، ثم يتبعه اتخاذُ السَّكن، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذٰلك، أو الخدمة، أو القيام على مصالحه، أو التمتُّع بما أحلّ اللهُ من النساء، أو التجمُّل بمالِ المرأة، أو الرغبة في جمالها، أو الغبطة بدينها، أو التعفُّف عما حرم الله، أو نحو ذٰلك حسبما دلَّت عليه الشريعة؛ فصار إذاً ما قصده هٰذا المتسبِّب مقصودَ الشارع على الجملة، وهٰذا كافٍ، وقد تبيَّن في كتاب «المقاصد» أنَّ القصد المطابق لقصد الشارع هو الصحيح؛ فلا سبيل إلى القول بفساد هٰذا التسبُّب.

لا يقال: إن القصد إلى الانتفاع مجرَّداً لا يُغني دون قصدِ حلِّ البِضْع بالعقد أوّلاً؛ فإنه الذي ينبني عليه ذٰلك القصد، والشارعُ إنما قصدُه بالعقد أوّلاً

---

(١) لعله سقط هنا كلمة «إذا»، وبعد قوله: «دلت عليه الشريعة» سقطت هٰذه الجملة: «وقصد الشخص المتسبب بالنكاح التناسل وحده أو هو مع بعض المنافع المذكورة، أو مجرد بعض المنافع غير التناسلْ» صار إذا. . . إلخ، وبهٰذا يلتئم الكلام. (د).

(٢) فالتناسل مقصد أصلي؛ كما في الحديث: «تزوجوا الولود الودود؛ فإني مكاثر بكم الأمم»؛ فجاء بصيغة الأمر على طريقة ما لم يكن من حظ المكلف كما يأتي شرحه في كتاب «المقاصد»، وبقيتها تبع، فالسكن كما في آية ﴿**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم**﴾ والمال والجمال. . . إلخ كما في الحديث: «تنكح المرأة لأربع خصال: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها»، والقيام على المصالح كما في حديث جابر بن عبدالله في تزوجه المرأة الثيب للقيام على مصالح أخواته، وهٰكذا الباقي؛ فكلها مقاصد للنكاح أقرها الشرع. (د).

الحلَّ، ثم يترتب عليه الانتفاع، فإذا لم يقصد إلا مجرَّد الانتفاع؛ فقد تخلَّف قصْدُه عن قصْدِ الشارع؛ فيكون مجرَّدُ القصد إلى الانتفاع غيرَ صحيح، ويتبين هٰذا بما إذا[1] أراد التمتع بفلانة كيف اتفق، بحلٍّ أو غيره؛ فلم يمكنه ذٰلك إلا بالنكاح المشروع، وقصدُه أنه لو أمكنه [بالزنا] لحصل مقصوده، فإذا عقد عليها والحال هٰذه؛ فلم يكن قاصداً لحلِّه، وإذا لم يقصد حِلَّها؛ فقد خالف قصْدَ الشارع بالعقد فكان باطلاً، والحكم في كلِّ فعلٍ أو تركٍ جارٍ هٰذا المجرَى.

لأنا نقول: [بل] هو[2] على ما فُرض في السؤال صحيح وذٰلك أنَّ حاصلَ قصدِ هٰذا القاصد أنه لم يقدر على ما قَصد من وجهٍ غير جائز؛ فأتاه من وجه قد جعله الشارع موصلاً إليه، ولم يكن قصده بالعقد أنه ليس بعقد، بل قصَدَ انعقاد النكاح بإذن من إليه الإذن، وأدَّى ما الواجب أنْ يؤدَّى فيه، لٰكن مُلجَأً إلى ذٰلك؛ فله بهٰذا التسبُّب الجائز مقتضاه، ويبقى النظرُ في قصده إلى المحظور الذي لم يقدر عليه، فإن كان عند[3] عزمٍ على المعصية لو قَدر عليها؛ أثم عند المحقِّقين[4]، وإنْ كان خاطراً على غير عزيمةٍ؛ فمغتفَر كسائر الخواطر، فلم يقترن إذاً بالعقد ما يُصيِّره باطلاً؛ لوقوعه كامل الأركان، حاصل الشروط، منتفيَ الموانع، وقصدُ القاصد للعصيان لو قدر عليه خارجٌ عن قصده[5] الاستباحة

---

(1) في (م): «إذ».

(2) أي: العقد. (د).

(3) في (م) و(خ) «عنده» بزيادة الضمير.

(4) من باشر امرأة معتقداً أنها أجنبية فإذا بها زوجته؛ كان فاسقاً، وكتب عليه إثم هٰذه النية السيئة وإن لم يحتمل خطيئة الزنا، لأن نفس الوطيء كان مباحاً، وهٰذه الصورة المنكرة أشد من مجرد العزم الذي لم ينفذه صاحبه في صورة عمل كأنه يتركه ناسياً أو مغلوباً على قصده، والظاهر أن موضع الخلاف يختص بهٰذا العزم الذي لم يكن له أثر في الظاهر، ولا يتعدى إلى تلك الصورة التي تمثل فيها العزم بمظهر فظيع. (خ).

(5) أي: منفصل عنه ولا يضره لانفكاكه عنه. (د).

بالـوجه المقصود للشارع، وهٰذا القصد الثاني موجود[1] عنده لا محالة، وهو موافق لقصْد الشارع بوضع السبب؛ فصحَّ التسبُّبُ، وأما إلزام قصْدِ الحِلِّ؛ فلا يلزم، بل يكفي القصد إلى إيقاع السبب المشروع، وإنْ غَفَل عن وقوع الحل به؛ لأنَّ الحِلَّ الناشيء عن السبب ليس بداخل[2] تحت التكليف كما تقدم.

والثاني: ما يُعلم أو يُظن أنَّ السبب لم يُشرع لأجله ابتداء[3]؛ فالدليل يقتضي أنَّ ذٰلك التسبُّب غيرُ صحيح؛ لأنَّ السبب لم يُشرع أولاً لهٰذا المسبَّب المفروض، وإذا لم يُشرع له؛ فلا يتسبب عنه حكمته في جَلْب مصلحة ولا دفع مفسدة، بالنسبة إلى ما قُصد بالسبب؛ فهو إذاً باطل، **هٰذا وجه**.

ووجه ثانٍ: وهو أنَّ هٰذا السبب بالنسبة إلى هٰذا المقصود المفروض غيرُ مشروع؛ فصار كالسبب الذي لم يُشرع أصلاً، وإذا كان التسبب غيرُ المشروع أصلاً؛ لا يصح، فكذٰلك ما شُرع إذا أُخذ لما لم يُشرع له.

ووجه ثالث: إنَّ كون الشارع لم يَشرع هٰذا السبب لهٰذا المسبَّب المعيَّن دليلٌ على أنَّ في ذٰلك التسبب مفسدة لا مصلحة، أو أنَّ المصلحةَ المشروع لهـا السبب منتفيةٌ بذٰلك المسبَّب؛ فيصير السبب بالنسبة إليه عبَثاً، فإنْ كان الشارعُ قد نهى عن ذٰلك التسبب الخاص؛ فالأمر واضح[4]، فإذا قصد بالنكاح

---

(١) أي: حكماً كما يقتضيه فرض السؤال، وكما يُشير إليه قوله: «وأما إلزام قصد الحل. . . إلخ». (د).

(٢) فهو مسبَّب لا يلزم قصده ولا عدم قصده؛ لأنه فعل غيره. (د).

(٣) أي: إنه ليس من مقاصد الشرع بهٰذا السبب، وإن كان قد يترتب على مسبَّبه، كالطلاق والعتق بالنسبة لعقد النكاح والبيع؛ فالطلاق لا يكون إلا عن نكاح، والعتق لا يكون إلا عن ملك، كما لا يكون هدم البيت إلا عن بناء يُهدم، ولٰكن الطلاق، والعتق، وهدم البيت؛ لم تقصد بالنكاح والبيع وبناء البيت. (د).

(٤) في الأصل: «أوضح».

مثلاً التوصلَ إلى أمر فيه إبطاله كنكاح المحلِّل، أو بالبيع التوصلَ إلى الرِّبا مع إبطال البيع، وما أشبه ذٰلك من الأمور التي يُعلم أو يُظنُّ أنَّ الشارع لا يقصدها؛ كان هٰذا العملُ باطلاً لمخالفته لقصد الشارع في شرع النكاح والبيع، وهٰكذا سائر الأعمال والتسببات العاديّة والعبادية.

فإنْ قيل: كيف هٰذا والناكح في المثال المذكور؟ وإنْ كان قَصَدَ رَفْعَ النكاح بالطلاق لتحلَّ للأول؛ فما قصَده إلا ثانياً عن قصد النكاح لأنَّ الطلاق لا يحصل إلا في ملْك نكاح، فهو قَصَدَ نكاحاً يرتفع بالطلاق، والنكاح من شأنه ووضعِه الشرعيِّ أنْ يرتفع بالطلاق، وهو مباح في نفسه؛ فيصح، لٰكن كونه قصَدَ مع ذٰلك التحليلَ للأول أمرٌ آخر، وإنْ كان مذموماً، فإنه إذا اقترن أمران مفترقان في أنفسهما؛ فلا تأثيرَ لأحدهما في الآخر؛ لانفكاك أحدهما من الآخر تحقيقاً، كالصلاة في الدار المغصوبة(1).

وفي الفقه ما يدلُّ على هٰذا:

فقد اتفق مالكٌ وأبو حنيفةَ على صحة التعليق في الطلاق قبل النكاح، والعتق قبل الملْك؛ فيقول للأجنبية: إن تزوجتك فأنت طالق، وللعبد: إن اشتريتك فأنت حرٌّ، ويلزمه الطلاقُ إنْ تزوج، والعتقُ إذا اشترَى، وقد عُلم أنَّ مالكاً وأبا حنيفة يُبيحان(2) له أنْ يتزوج المرأة وأنْ يشتري العبد.

وفي «المبسوطة» عن مالك فيمن حلف بطلاق كلِّ امرأة يتزوجها إلى ثلاثين سنة ثم يخاف العنَت؛ قال: «أُرى له جائزاً أنْ يتزوج، ولٰكن إنْ تزوج طلقت عليه»(3)، مع أنَّ هٰذا النكاح وهٰذا الشراء ليس فيهما شيء مما قصده

(1) أي؛ فهو مما يتوجه فيه النهي لوَصْفٍ منفك، لا للذات ولا لوصف ملازم، ومعروف أنَّ فيه خلافاً في فساده وعدمه. (د).

(2) أي: فيحكمان بصحة التسبب مع أنه مما عُلم أنَّ السبب لم يشرع له. (د).

(3) انظر: «المدونة» (٢ / ١٣٢ ـ ط العلمية).

الشارع بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني؛ إلا الطلاق والعتق، ولم يشرع النكاح للطلاق، ولا الشراء للخروج عن[1] اليد، وإنما شُرعا لأُمور أُخر، والطلاق والعِتاق من التوابع غيرِ المقصودة في مشروعيتهما؛ فما جاز هٰذا إلا لأنَّ وقوع الطلاق أو العِتْقِ ثانٍ عن حصول النكاح أو الملك وعن القصد إليه؛ فالناكح قاصدٌ بنكاحه الطلاق، والمشتري قاصد بشرائه العِتْق، وظاهرُ هٰذا القصدِ المنافاةُ لقَصْدِ الشارع، ولٰكنه مع ذٰلك جائزٌ عند هٰذين الإمامين، وإذا كان كذٰلك؛ فأَحَدُ الأمرين جائز[2]؛ إما جواز التسبُّب بالمشروع إلى ما لم يُشرع له السبب، وإما بطلان هٰذه المسائل.

وفي مذهب مالكٍ من هٰذا كثير جدّاً؛ ففي «المدونة» فيمن نكح وفي نفسه أنْ يفارق[3] أنه ليس من نكاح المتعة، فإذا[4] تزوج المرأة ليَمينٍ؛ لزمته أنْ يتزوج على امرأته فقد فرضوا المسألة، وقال مالك[5]: إنَّ النكاح حلال فإنْ شاء أنْ يُقيم عليه أقام، وإنْ شاء أنْ يُفارق فارق، وقال ابنُ القاسم: وهو مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا. قال: وهو عندنا نكاحٌ ثابت، الذي[6] يتزوج يريد أنْ يبرَّ في يمينه، وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذةٍ يريد أنْ يصيب منها، لا يريد حبسها ولا ينوي ذٰلك، على ذٰلك نيتهُ وإضماره في تزويجها؛ فأمرهما واحد، فإنْ شاءا أنْ يُقيما أقاما؛ لأنَّ أصلَ النكاح حلال. ذكر هٰذه في «المبسوطة».

وفي «الكافي» في الذي يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أنْ يطلقها بعد السفر: «أنَّ قولَ الجمهور جوازُه».

---

(١) في (ط): «من».　　(٢) في (ط): «لازم».

(٣) لٰكنه لم يحدد مدة على ما يأتي لمالك. (د). قلت: وانظر «الذخيرة» (٤ / ٤٠٤).

(٤) هٰكذا في الأصل و(ط)، وفي النسخ المطبوعة: «فإذاً إذا».

(٥) في (ط): «قال فيها مالك». قلت: أي: في «المدونة» (٢ / ١٣١ ـ ط العلمية).

(٦) أي: نكاح الذي... إلخ. (د).

وذكر ابنُ العربي مبالغةَ مالكٍ في منع نكاح المتعة، وأنه لا يُجيزه بالنية؛ كأنْ يتزوجها بقصد الإقامة معها مدةً وإنْ لم يلفظ بذٰلك، ثم قال: وأجازه سائرُ العلماء، ومثَّلَ بنكاح المسافرين، قال: «وعندي أنَّ النية لا تؤثر في ذٰلك؛ فإنا لو ألزمناه أنْ ينويَ[1] بقلبه النكاح الأبديَّ[2]؛ لكان نكاحاً نصرانيّاً، فإذا سلم لفظه؛ لم تضرّه نيته، ألا ترى أنَّ الرجل يتزوج على حُسنِ العِشْرة ورجاء الأُدمة[3]، فإنْ وجدها وإلا فارق، كذٰلك يتزوج على تحصيل العصمة، فإن اغتبطَ ارْتَبط، وإنْ كره فارق»، وهٰذا كلامه في كتاب «الناسخ والمنسوخ»، وحكى اللخميُّ عن مالكٍ [فمن نكح][4] لغُربة أو لهوىً ليقضي أَرَبه ويفارق؛ فلا بأس.

فهٰذه مسائلُ دلَّت على خلاف ما تقدم في القاعدة المستَدلِّ عليها، وأشدُّها[5] مسألةُ حلِّ اليمين؛ لأنه لم يقصد النكاح رغبةً فيه، وإنما قصد أنْ يبرَّ في يمينه، ولم يُشرع النكاحُ لمثل هٰذا، ونظائر ذٰلك كثيرةٌ، وجميعُها صحيحٌ مع القَصْدِ المخالف لقصد الشارع، وما ذٰلك إلا لأنَّه قاصدٌ للنكاح أوَّلاً، ثم

---

(1) فرق بين أنْ ينوي النكاح الأبدي وبين ألا ينوي النكاح إلا لمدة، وهو ما يشترطه مالك، والتنظير أيضاً نابٍ؛ لأنه متزوج على الأبدية إنْ حسنت عشرتها، فليس فيه دخول على التوقيت القطعي، وهو نكاح المتعة. (د).

(2) بعدها في «الناسخ والمنسوخ» لابن العربي (1 / 171): «حتى لا مثنوية فيه».

(3) (استدراك 2).

(4) سقط ما بين المعقوفتين من الأصل.

(5) وإنما كان هٰذا أشدها؛ لأنه قصد ألا يدخل بها ولا يرتب المسبَّبات مطلقاً على سببها وهو العقد، ولٰكنه في الأمثلة الأخرى يرتب المسبَّب ويتمتع، لٰكن لا على الوجه المعروف للشرع في النكاح مثلاً، وظاهر أنَّ الكلام في الأمثلة التي بعد قوله: «وفي مذهب مالك من هٰذا كثير»، ولا يدخل في المفضل عليه المسائل السابقة من المحلوف بطلاقها والمعلَّق حريته على مشتراه؛ فلا تظهر الأفضلية في الشدة، بل قد يقال العكس؛ لأنَّ النكاح المقصود به برُّ اليمين يمكنه أنْ يرتب عليه حكمته ويستمسك بها بخلاف المحلوف بطلاقها. (د).

الفـراق ثانياً، وهمـا قصدان غيرُ متلازمَين، [وإلا] فإن جعلتَهما متلازمين في المسـألـة الأولى[1] بحيث يؤثِّـر أحـدُهمـا في الآخر، فليكن كذٰلك في هٰذه المسائل، وحينئذ يبطل جميع ما تقدم[2]؛ فعلى الجملة يلزم: إما بطلان هٰذا كله، وإما بطلان ما تقدَّم.

فالجواب من وجهين: **أحدهما إجمالي، والآخر تفصيلي**.

فأما الإجماليُّ؛ فهو أنْ نقول: أصل المسألة صحيح لما تقدَّم من الأدلة، وما اعتُرض به ليس بداخل تحتها ولا هي منها، بدليل قولهم بالجواز والصحة فيهـا، فمـا اتفقوا منها على جوازه؛ فلسلامته من مقتضى أصل المسألة، وما اختلفـوا فيه؛ فلدخـولـه عند المانعين تحتها، ولسلامته عند المجيزين؛ لأنَّ العلماء لا يتناقض كلامُهم[3]، ولا ينبغي أنْ يُحمل على ذٰلك ما وُجِد إلى غيره سبيل، وهٰذا جوابٌ يكفي المقلِّد في الفقه وأصوله، ويورَدُ على العالم[4] من باب تحسين الظن بمن تقدَّم من السلف الصالح ليتوقَّف، ويتأمَّل، ويلتمس المخرَج، ولا يتعسَّف بإطلاق الردِّ.

وأما التفصيليُّ؛ فنقول: إنَّ هٰذه المسائل لا تقدح فيما تقدم، أما مسألة

(١) مسألة نكاح المحلِّل. (د).

(٢) من هٰذا الأصل وهو أنَّ الدليل يقتضي أنَّ هٰذا التسبب غير صحيح. (د).

(٣) العالم المتين لا يرضى لنفسه التناقض في الكلام ولبعد غوصه ودقة ملاحظته قد يبدو لبعض الناظرين أنه وقع في زلة التناقض، وهو بريء منها، وليس مع هٰذا بمعصوم من أن يبني على أصل مرة ويغفل عنه مرة أخرى، فيأخذ بعض الفروع المندرجة تحته ويرجع بها إلى أصل آخر؛ فيقع في التناقض من حيث لا يقصد ولا يدري؛ فغرض المصنف من هٰذه الجملة أخذ طالب العلم إلى التؤدة والأناة في تفهم أقوال العلماء، وأن لا يسارع إلى رميها بالخطأ كما يصنع كثير ممن وقفوا على الشاطىء الأدنى من العلم وتخبطهم الغرور بالإثم؛ فعاثوا في أعراض العلماء بألسنة حداد. (خ).

(٤) أي: المجتهد، أي: يعرض عليه ليتنبه، وذٰلك من تحسين الظن به. (د).

التعليق؛ فقد قال القرافي(1): «إنها من المشكلات على الإمامين، وإنَّ مَنْ قال بشرعية النكاح في صورة التعليق قبل الملك؛ فقد التزم المشروعيَّة مع انتفاء الحكمة المعتبرة فيه شرعاً». قال: «وكان يلزم أنْ لا يصحَّ العَقْدُ على المرأة ألبتة، لٰكن العقد صحيح إجماعاً؛ فدلَّ على عدم لزوم الطلاق تحصيلاً لحكمة العقد». قال: «فحيث أجمعنا على شرعيته؛ دلَّ ذٰلك على بقاء حكمته، وهو بقاء النكاح المشتمل على مقاصده». قال: «وهٰذا موضع مشكلٌ على أصحابنا». انتهى قوله.

وهو عاضِدٌ(2) لما تقدَّم، ولٰكن النظر فيه راجع إلى أصلٍ آخر نُدرجه أثناء هٰذه المسألة للضرورة إليه، وهي:

المسألة الثالثة عشرة

وذٰلك أنَّ السبب المشروع لحكمةٍ لا يخلو أنْ يُعلم أو يُظنّ وقوع الحكمة به أوْ لا، فإنْ عُلم أو ظُنَّ ذٰلك؛ فلا إشكال في المشروعية، وإنْ لم يُعلم ولا ظُنَّ ذٰلك؛ فهو على ضربين:

أحدهما: أنْ يكون ذٰلك لعدم قبول المحلِّ لتلك الحكمة، أو لأمر خارجي.

فإنْ كان الأول؛ ارتفعت المشروعيةُ أصلاً، فلا أثر للسبب شرعاً ألبتة بالنسبة إلى ذٰلك المحلّ، بِمثلُ الزَّجْر بالنسبة إلى غير العاقل إذا جَنى، والعقد

(1) في «الفروق» (3 / 171، الفرق الخامس والستون والمئة).

(2) لأنَّ فيه تسليماً للقاعدة مآلاً، وإنما الإشكال في التفريع كما قال: «وكان يلزم ألا يصح العقد... إلخ»، وقال: «وهٰذا موضع مشكل على أصحابنا»؛ أي: حيث فرَّعوا ما ينافي مع القاعدة التي سلَّموها. (د).

على الخمر والخنزير، والطلاق بالنسبة إلى الأجنبية[١]، والعتق بالنسبة إلى مُلْكِ الغير[٢]، وكـذلك العبادات، وإطلاق التصرفات بالنسبة إلى غير العاقل، وما أشبه ذلك.

والدليل على ذلك أمران:

الأوَّل: إنَّ أصـلَ السبب قد فُرض أنَّه لحكمة، بناء على قاعدة إثبات المصالح حسبما هو مبيَّن في موضعه، فلو ساغ شرعه مع فِقدانها جُملة؛ لم يصح أنْ يكون مشروعاً، وقد فرضناه مشروعاً، هٰذا خلف.

والثـاني: إنَّـه لو كان كذلك؛ لزم أنْ تكون الحدود وُضعت لغير قصدِ الزَّجْر، والعبادات لغير قصدِ الخضوع لله، وكذلك سائر الأحكام، وذلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الأحكام.

وأما إنْ كان امتناع وقوع حكم الأسباب - وهي المسبَّبات - لأمرٍ خارجيٍّ، مع قَبـول المحـلِّ من حيث نَفسه؛ فهل يؤثِّر ذلك الأمرُ الخارجيُّ في شرعية السبب، أم يجري السببُ على أصل مشروعيته؟ هٰذا محتمل، والخلاف فيه سائغ، وللمُجيز أنْ يستدل على ذلك بأمور:

أحـدهـا: إنَّ القـاعـدةَ الكليّة لا تقـدح فيها قضايا الأَعْيان ولا نوادرُ[٣] التخلُّف، وسيأتي[٤] لهٰذا المعنى تقريرٌ في موضعه إن شاء الله.

(١، ٢) أي: بدون تعليق. (د).

(٣) في الأصل: «موارد».

(٤) في كتاب المقاصد في المسألة العاشرة؛ أي: فحيث إنَّ المحل قابل في ذاته؛ فتخلف الحكمة في هٰذا الفرد بخصوصه لأمر خارج لا يضر في اطراد الحكم، كالملك المترفه مثلاً، لا مشقة في سفـره ومـع ذلك يطرد معه حكم السفر من قَصْر وفِطْر، ولذلك يقال فيمن علق الطلاق على =

والثاني ـ وهو الخاصُّ بهٰذا المكان ـ: إنَّ الحكمةَ إما أنْ تُعتبر بمحلِّها وكونه قابلاً لها فقط، وإما أنْ تُعتبر بوجودها فيه، فإن اعتُبرت بقَبول المحلِّ فقط؛ فهـو المـدَّعَى، والمحلوفُ بطلاقهـا في مسألة التعليق قابلةٌ للعقد عليها من الحالف وغيره؛ فلا يُمنع ذٰلك إلا بدليل خاصٍّ في المنع، وهو غير موجود، وإن اعتُبرت بوجودها في المحلّ(١)؛ لزم أنْ يُعتبر في المنع فِقدانها مطلقاً، لمانعٍ أو لغير مانع، كسفر المَلِك المترفِّه؛ فإنه لا مشقة له في السفر، أو هو مَظِنَّةٌ لعدم وجـود المشقة، فكان القَصْرُ والفِطْرُ في حقه ممتنعين، وكذٰلك إبدال الدرهم بمثله، وإبدال الدينار بمثله، مع أنه لا فائدة في هٰذا العقد، وما أشبه ذٰلك من المسائل التي نجد الحكم فيها جارياً على أصلِ مشروعيته، والحكمة غير موجودة.

ولا يقـال(٢): إنَّ السفر مظنةُ المشقة بإطلاق، وإبدال الدِّرهم بالدرهم

= النكاح: المحل قابل للحكمة والمانع خارج؛ فيجري التسبب على أصله.

وهٰذا الدليل عام في المسائل الفقهية لا يخص موضع تخلف الحكمة عن سببها. (د).

(١) أي: فعلاً. (د).

(٢) أي: ردّاً على اعتبار مجرد قابلية المحلّ، وعلى الاستناد في ذٰلك إلى أنَّ الحكمة غير موجودة فعلاً في مسألة الملك المترفِّه المسافر، وكذا في مسألة إبدال الدينار بمثله، وأمثال ذٰلك؛ أي: لا يقال: نحن لا نقارن خصوص الملك المترفه بمسألة نكاح المحلوف بطلاقها، بل إنما يلزم أنْ نقارن السفر مطلقاً بنكاح المحلوف بطلاقها، يعني: والسفر في ذاته مظنة المشقة وإنْ لم توجد في بعض الأفـراد النادرة؛ كالملك مثلاً، أما مسألة نكاح المحلوف بطلاقها؛ فليست مظنة وجود الحكمة في أي فرد، فضلاً عن الفرد النادر، وعلى ذٰلك لا يصح أنْ تجعل هٰذه المسألة من هٰذا الباب، يعني: فعلى فرض أنَّ المحل قابل؛ فهو قبول ذهني صرف لا يحتمل تحققه، بخلاف مسألة الملك والدينار؛ فالمحل قابل ويتحقق وجود الحكمة في السفر المطلق؛ لأنَّ المقيس عليه السفر بإطلاق، وغالبه تتحقق فيه الحكمة، أما هنا؛ فلا تتحقق الحكمة في مسألة المحلوف بطلاقها ولا في فرد. (د).

مظنة لاختلاف الأغراض بإطلاق، وكذلك سائرُ المسائل التي في معناها؛ فليجز التسبب بإطلاق، بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها بإطلاق؛ فإنها ليست بمظنة للحكمة، ولا توجد فيها على حال.

لأنّا نقول[1]: إنما نظير السفر بإطلاق نكاح الأجنبية بإطلاق، فإن قلتم بإطلاق الجواز مع عدم اعتبار [وجود المصلحة في المسألة][2] المقيَّدة؛ فلتقولوا بصحة نكاح المحلوف بطلاقها؛ لأنها صورةٌ مقيَّدةٌ من مُطْلَق صُور نكاح الأجنبيات، بخلاف نكاح القرابة المحرَّمة، كالأم والبنت مثلاً؛ فإنها محرَّمة بإطلاق[3]؛ فالمحلُّ غيرُ قابلٍ بإطلاق، فهٰذا من الضرب الأول، وإذا لم يكن ذٰلك[4]؛ فلا بدَّ من القول به في تلك المسائل، وإذْ ذاك يكونُ بعضُ الأسباب مشروعاً وإنْ لم توجد الحكمة ولا مظنتُها، إذا كان المحلُّ في نفسه قابلاً؛ لأنَّ قبولَ المحلِّ في نفسه مظنةٌ للحكمة وإنْ لم توجد وقوعاً، وهٰذا معقول.

والثالث: إنَّ اعتبار وجود الحكمة في محلٍّ عَيْناً لا ينضبط؛ لأنَّ تلك الحكمة لا توجد إلا ثانياً عن وقوع السبب، فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها؛ فكم ممن طلَّق على أثر إيقاع النكاح، وكم من نكاح فُسخ إذْ ذاك لطارىءٍ طرأ أو مانعٍ منع، وإذا لم نعلم وقوعَ الحكمة؛ فلا يصحُّ

---

(١) أي: فالمقارنة على ما صورتم غير مستقيمة؛ لأنه يلزم أنْ يقارن المطلق بالمطلق، والمطلق هنا نكاح الأجنبية حلَفَ بطلاقها أوْ لا، هٰذا هو الذي يقارن بالسفر مطلقاً، فإذا قلتم بإطلاق الجواز في السفر ولو لم تتحقق المشقة في مثل مسألة الملك؛ فلتقولوا بإطلاق الجواز في زواج الأجنبية وإنْ لم تتحقق الحكمة من النكاح في المحلوف بطلاقها. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وفيه: «اعتباره مقيدة»، وفي (ط) بدله «الصورة».

(٣) في (د): «بإطلا» من غير قاف.

(٤) أي: إذا لم يكن المحل غير قابل، بل كان قابلاً وإنْ منع منه مانع خارج؛ صح التسبب، وتحمل عليه المسائل المتقدمة التي استشكلها القرافي؛ فينحلّ الإشكال. (د).

توقُّف مشروعية السبب على وجود الحكمة؛ لأنَّ الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب، وقد فرضنا وقوعَ السبب بعد وجود الحكمة، وهو دَور محال؛ فإذاً لا بد من الانتقال إلى اعتبار مظنة قَبول المحلِّ لها على الجُملة[1] كافياً[2].

وللمانع أيضاً أنْ يستدلَّ على ما ذهب إليه بأوجهٍ ثلاثة:

أحدها: إنَّ قَبولَ المحلِّ؛ إما أنْ يُعتبر شرعاً بكونه قابلاً في الذهن

---

(١) إنما قال: «على الجملة»؛ ليصح الكلام، فتدخل مسألة الملك مثلاً ونكاح الأجنبية المحلوف بطلاقها، أما على التفصيل؛ فإن اعتباره ينقض كثيراً من المسائل المحكوم فيها باطراد السبب، وهي ما لم توجد فيها مظنته في خصوص المحل مهما كان قابلاً وجاء المانع من أمر خارج.

لكن يبقى الكلام في تحديد المعنى الذي أفاده هذا الدليل الثالث، وبالتأمل فيه نجده دليلاً ثانياً على عدم صحة اعتبار الحكمة بوجودها في المحل، وقد استدل عليه أولاً بأنه يلزمه باطل، وهو كون المسائل الشرعية المذكورة في قَصْرِ وفِطْر الملِك وإبدال الدرهم بالدرهم باطلة مع أنها متفق عليها، ثم استدل عليه هنا بأمر عقلي، وهو أنَّ الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب، وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة، وهو دور باطل، فما أدّى إليه ـ وهو اعتبار وجودها في المحل ـ باطل؛ فلا بد من اعتبار مظنة قبول المحل إجمالاً، وعليه؛ فهو وإن كان دليلاً ثالثاً على أصول الموضوع، وهو أنَّ الاعتبار بقبول المحل ولو منع من الحكمة أمرٌ خارج، إلا أنه يشترك مع الدليل الثاني في الفرض الذي بُنيا عليه، وهو اعتبار الحكمة بوجودها في المحل، وهذا الفرض كان أحد فرضين أدرجهما تحت قوله: «والدليل الثاني»؛ فحصل بهذا الصنيع شيءٌ من الغموض في وضع هذا الدليل الثالث وتوجهه، فما جعله الدليل الثاني في الحقيقة تحته الدليلان الثاني والثالث، بقي شيء آخر وهو قوله: «وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة»، هذا غير ظاهر؛ فإن المفروض هو أنَّ اعتبار السبب بعد وجود الحكمة لا وجوده، ولا يحصل الدور إلا بناء على ما فرضه من توقف كلٍّ من الوجودين على الآخر؛ لأن توقف وجود الحكمة على وقوع السبب ثم توقف اعتبار السبب ومشروعيته على وجود الحكمة لا دور فيه، فلا يتم هذا الدليل إذا لوحظ فيه مسألة الدور، ولكنه يمكن تمامه بما قاله قبل الكلام في مقدمات الدور. (د).

(٢) وقعت العبارة في الأصل هكذا: «اعتبار أن مظنة. . . كاف».

خاصة[1]، وإنْ فُرض غير قابل في الخارج، فما لا يقبل[2]؛ لا يُشرع التسبب فيه، وإما بكونه توجد حكمتهُ في الخارج، فما لا توجد حكمته في الخارج؛ لا يُشرع أصلاً، كان في نفسه قابلاً لها ذِهْناً أوْ لا، فإنْ كان الأول؛ فهو غير صحيح لأنَّ الأسباب المشروعة إنما شُرعت لمصالح العباد، وهي حِكَم المشروعية؛ فما ليس فيه مصلحة ولا هو مَظِنَّةُ مصلحة موجودة في الخارج؛ فقد ساوى ما لا يَقبل[3] المصلحة لا في الذهن ولا في الخارج، من حيث المقصد الشرعي، وإذا استويا؛ امتنعا أو جازا، لٰكن جوازهما يؤدِّي إلى جواز ما اتُّفق على منعه؛ فلا بد من القول بمنعهما مطلقاً، وهو المطلوب.

والثاني: إنَّا لو أعملنا السبب هنا، [مع العلم بأنَّ المصلحة لا تنشأ عن ذٰلك السبب ولا توجد به؛ لكان ذٰلك نقضاً لقصد الشارع في شرع الحِكَم، لأنَّ التسبب هنا يَصير][4] عبثاً، والعبث لا يُشرع، بناءً على القول بالمصالح؛ فلا فرق بين هٰذا وبين القسم الأول، وهٰذا هو [معنى][4] كلام القرافي[5].

والثالث: إنَّ جواز ما أُجيز من تلك المسائل إنما هو باعتبار[6] وجود

---

(١) كنكاح المحلوف بطلاقها مثلاً؛ فإنَّ فَرَض حصول الحكمة فيها عقلاً مع وجود هٰذا التعليق غير محال. (د).

(٢) أي: ذهناً، وأما ما يقبل ولو ذهناً فقط؛ فيشرع فيه التسبب. (د).

(٣) وذٰلك كنكاح القرابة المحرمة المتفق على منعه. (د).

(٤) سقط ما بين المعقوفتين من الأصل.

(٥) أي في قولـه: «وكـان يلزم ألا يصح العقد ألبتة». (د). قلت: انظر «الفروق»(٣/١٧١).

(٦) أي: فلا بد من وجود مظنة الحكمة تفصيلاً، وهي موجودة كذٰلك في مسألة الملك، والمشقات متفاوتة في الأشخاص والأحوال، حتى الملك المترفه يحصل له مشقة في السفر تناسبه، وإذا فرض أنه لم يحصل له مشقة؛ فلا يضر لأن الضابط هو المظنة وهي متحققة فيه، دون مسائل النكاح والعتق المتقدمة؛ لأنه لا يوجد فيها مظنة الحكمة مطلقاً، بل مقطوع فيها بعدم ترتب الحكمة عليها. (د).

الحكمة، فإنَّ انتفاءَ المشقة بالنسبة إلى الملِكِ المترفِّه غيرُ متحقق، بل الظن بوجودها غالبٌ؛ غير أنَّ المشقة تختلف باختلاف الناس ولا تنضبط، فنَصب الشارع المظنة في موضع الحكمة؛ ضبطاً للقوانين الشرعية، كما جعل التقاء الختانَين ضابطاً لمسبَّباته المعلومة، وإنْ لم يكن الماء عنه لأنَّه مظنته، وجعل الاحتلامَ مظنة حصول العقل القابل للتكليف؛ لأنَّه غيرُ منضبط في نفسه، إلى أشياء من ذٰلك كثيرة.

وأما إبدال الدِّرهم بمثله؛ فالمماثلة من كلِّ وجه قد لا تُتصور عقلاً، فإنه ما من متماثلين إلا وبينهما افتراقٌ ولو في تعيينهما، كما أنَّه ما من مختلفين إلا وبينهما مُشابهةٌ ولو في نفي ما سواهما عنهما، ولو فُرِض التماثل من كل وجه؛ فهو نادر، ولا يُعتد بمثله أنْ يكون معتبراً، والغالب المطَّرد اختلافُ الدرهمين والدينارَين ولو بجهة الكسب[1]؛ فأطلق الجواز لذٰلك، [وإذا كان ذٰلك][6] كذٰلك؛ فلا دليلَ في هٰذه المسائل على مسألتنا.

فصل

وقد حصل في ضمن[2] هٰذه المسألة الجوابُ عن مسألة التعليق.

وأما مسألة النكاح للبرِّ في اليمين وما ذُكر معها[3]؛ فإنَّه موضعٌ فيه احتمالٌ

---

(١) أي: البريء من الشبهة وغير البريء؛ أي: فإنْ لم يوجد اختلاف في ذات الدينارين وأوصافهما اللازمة؛ فقد يوجد بأوصاف أخرى لاحقة لهما كما أشار إليه. (د).

(٢) بناء على القول بإجراء السبب على أصله ولو لم توجد الحكمة بالفعل متى كان المحل قابلاً في ذاته وكان المانع خارجاً عنه. (د).

(٣) هٰذه المسائل أيسر كثيراً من مسألة التعليق؛ لأن التعليق لا يتأتَّى فيه تحقق الحكمة بوجه، أما هٰذه؛ فإنها لا مانع من تحقق الحكمة فيها ووجود منافع النكاح ومقاصده الشرعية، غايته أنه لابسها قصد قضاء اللذة ولو لم ينو التمسك بها، أو حل اليمين، يعني: والغالب أنه لا يتمسك =

للاختلاف، وإنْ كان وجه الصحة هو الأقوى، فمن نظر إلى أنه نكاحٌ صدرَ من أهله في محله القابل له ـ كما تقدم بَسْطُه ـ؛ لم يمنع، ومن نظر إلى أنه ـ لمَّا كان له نية المفارقة أو كان مظنّةً لذلك ـ أشبه النكاح المؤقت؛ لم يُجِزْ، هذا وإنْ كان ابنُ القاسم لم يَحْكِ في مسألة نكاح البرِّ خلافاً؛ فقد غمزه هو أو غيره بأنه لا يقع به الإحصان، وهذا كافٍ فيما فيه من الشبهة؛ فالموضع مجالُ نظر المجتهدين.

وإذا نظرنا إلى مذهب مالك؛ وجدنا نكاح البرِّ نكاحاً مقصوداً لغرضه المقصود، لكن على أنْ يرفعَ حُكْمَ اليمين، وكونه مقصوداً به رفع اليمين يكفي بأنه قصدٌ للنكاح المشروع الذي تحلُّ به المرأة للاستمتاع وغيره من مقاصده؛ إلا أنَّه يتضمن رفعَ اليمين، وهذا غير قادح، وكذلك النكاح لقضاء الوَطَر مقصودٌ أيضاً؛ لأنَّ قضاء الوَطَر من مقاصده على الجملة[1]، ونيَّةُ الفِراق بعد ذلك أمرٌ خارج إلى ما بيده من الطلاق الذي جَعل الشارع له، وقد يبدو له فلا يُفارق، وهذا هو الفرق بينه وبين نكاح المتعة؛ فإنه في نكاح المتعة بانٍ على شرطِ التوقيت.

وكذلك نكاحُ التحليل لم يقصد به ما يُقصد بالنكاح، إنما قصد به تحليلَها للمطلِّق الأول بصورة نكاح زوجٍ غيره، لا بحقيقته؛ فلم يتضمَّن غرضاً

= بها أو قضاء شهوته مدة إقامته حتى إذا سافر فارق، وهكذا من المقاصد التي لا تناسب الزوجية أو لا تتفق مع المعتبر فيها، وكلها لا تنافي تحقق المقاصد المشروعة بالنكاح؛ فصار الفرق أن كلًّا من التعليق وهذه المسائل المحلُّ فيها قابلٌ لحصول الحكمة، لكن يوجد في الأولى مانع من الحصول وفي هذه المسائل لا مانع منه. (د).

قلت: وانظر في هذه المسائل «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٥٣٤، ٥٣٥ و٢٩ / ١٣ ـ ٢١).

(١) في الأصل: «الشرع».

من أغراضه التي شُرع لها.

وأيضاً، فمن حيث كان لأجل الغير لا يمكن فيه البقاءُ معها عُرفاً أو شرطاً؛ فلم يمكن أنْ يكون نكاحاً يمكن استمراره.

وأيضاً؛ فالنصُّ[1] بمنعه عتيد[2]، فيوقف عنده، على أنه لو لم يكن في نكاح المحلِّل تراوض[3] ولا شرط، وكان الزوجُ هو القاصدُ لذٰلك؛ فإنَّ بعض العلماء يُصحِّح هٰذا النكاح اعتباراً بأنه قاصدٌ للاستمتاع على الجملة، ثم الطلاق؛ فقد قصد على الجملة ما يُقصد بالنكاح من أغراضه المقصودة، ويتضمَّن[4] ذٰلك العَوْدَ إلى الأول إن اتفق، على قول، ولا يتضمنه على قول،

---

(١) «لعن الله المحلِّل والمحلَّل له»، ولعل هٰذا هو الوجه الوجيه، وإلا؛ فالتعليق أشد منه بُعداً عن صحة التسبب؛ لأنه لا يترتب عليه مقصد من مقاصد النكاح، بخلاف نكاح التحليل الذي لا بد فيه من الوطء، وقد يبدو له؛ فلا يفارق كما حصل كثيراً، فيكون كقضاء الوطر، ولكن ورد النص فيه بخصوصه لمعنى خاص ومفسدة أخلاقية رأى الشارع دفعها بتحريمه، وأنت إذا تأملت قوله بعد: «إذا لم يكن تراوض ولا شرط وكان الزوج هو القاصد؛ فإن بعض العلماء يصحح النكاح اعتباراً بأنه. . . إلخ» تعلم وجه ما قلنا، وأن مسألة المنع لا ترجع إلى عدم وجود منافع النكاح الشرعية؛ لأنها حاصلة على الجملة، ولا إلى القصد؛ لأنه مع حصول القصد من الزوج وهو صاحب الشأن صح النكاح، فالكلام في هٰذا التراوض المهين للزوج والزوجة والمحلِّل المؤدي إلى انحطاط الأخلاق وقبول الجميع ما يشبه الزنا بمن تعتبر زوجة للأول وحرماً له حتى في هٰذا الوقت نفسه في نظرهم، وهٰذا أمر يصح أنْ يُرجع فيه للوجدان ليعلم مقدار ما يصيب الكرامة وعزة النفس من جزائه. (د). قلت: سيأتي تخريج حديث: «لعن الله المحلل. . .» (ص ٤٢٩).

(٢) أي: حاضر مهيًّا. انظر: «لسان العرب» (ع ت د).

(٣) أي: كلام بين الطرفين للاتِّفاق. انظر: «لسان العرب» (ر و ض).

(٤) أي: يتضمن نكاح التحليل ـ مع مقاصد النكاح الأصلية ـ قصده أنْ تعود إلى الزوج الأول إن كان هناك اتفاق وشرط، وقال بعضهم: بل لا يتضمن حتى مع الشرط، وإنما هو أمر تبعي وليس مقصوداً أصليّاً؛ فلا يمنع صحة العقد. (د).

وذٰلك بحكم التبَعية، وإنْ كان هٰذا من الأقوال المرجُوحة؛ فلا يخلو من وجهٍ من النظر.

ومما يدلُّ على أنَّ حِلَّ اليمين إذا قُصد بالنكاح لا يقدح فيه؛ أنَّه لو نذر أو حلف على فعل قُربة؛ من صلاةٍ، أو حج، أو عمرة، أو صيام، أو ما أشبه ذٰلك من العبادات؛ أنه يفعله ويصح منه قُربة، وهٰذا مثله، فلو كان هٰذا من اليمين وشَبهه قادحاً في أصل العقد؛ لكان قادحاً في أصل العبادة لأنَّ شرط العبادة التوجُّه بها إلى المعبود قاصداً بذٰلك التقرب إليه، فكما تصحُّ[1] العبادةُ المنذورة أو المحلوف عليها وإنْ لم يقصد بها إلاّ حِلُّ اليمين ـ وإلا لم يبرّ فيه ـ؛ فكذٰلك هنا، بل أَوْلَى، وكذٰلك من حلف أنْ يبيع سلعةً يملكها؛ فالعقد ببيعها صحيح وإنْ لم يقصد بذٰلك إلا حِلُّ اليمين، وكذٰلك إنْ حلف أنْ يصيد أو يذبح هٰذه الشاة أو ما أشبه ذٰلك.

وهٰذا كله راجعٌ إلى أصلين:

أحدهما: إنَّ الأحكام المشروعة للمصالح لا يُشترط وجود المصلحة في كلِّ فردٍ من أفراد محالُّها، وإنما يُعتبر أنْ يكون مظنةً[2] لها خاصة.

والثاني: إنَّ الأمورَ العادية إنما يُعتبر في صحتها أنْ لا تكون مناقضةً لقصد الشارع، ولا يُشترط ظهور الموافقة، وكلا الأصلين سيأتي إنْ شاء الله تعالى.

---

(١) في الأصل: «فهٰكذا تقع».

(٢) أي على الجملة، وإلا؛ فنكاح حل اليمين مظنة ألَّا يترتب عليه شيء من مقاصد النكاح المذكورة فيما سبق وأمثالها، وإن كان يترتب، وقلنا «على الجملة»؛ أي: باعتبار أنه مطلق نكاح أجنبية مستوفٍ للأركان والشروط، وقوله: «خاصة» توكيد للحصر المستفاد من إنما. (د).

فصل

والقسم الثالث(١) من القسم الأول هو أنْ يقصد بالسبب مسبَّباً لا يعلم ولا يظن أنـه مقصود الشارع أو غيرُ مقصود [له](٢)، وهٰذا موضع نظر، وهو محلُّ إشكال واشتباه، وذٰلك أنا لو تسبَّبنا لأمكن أنْ يكون ذٰلك السبب غيرَ موضوع لهٰـذا المسبَّب المفروض، كما أنَّه يمكن أنْ يكون موضوعاً له ولغيره؛ فعلى الأوَّل(٣) يكون التسبُّب غيرَ مشروع، وعلى الثاني يكون مشروعاً، وإذا دار العمل بين أنْ يكون مشروعاً أو غيرَ مشروعٍ؛ كان الإقدام على التسبُّب غيرَ مشروع.

لا يقال: إن السبب قد فُرض مشروعاً على الجملة؛ فلم لا يتسبب به؟

لأنا نقول: إنما فُرض مشروعاً بالنسبة إلى شيْء معيَّن مفروضٍ معلوم، لا مطلقاً، وإنما كان يصح التسبُّب [به] مطلقاً إذا عُلم شرعيته لكل ما يتسبب عنه على الإطلاق والعموم، وليس ما فرضنا الكلام فيه من هٰذا، بل علمنا أنَّ كثيراً من الأسباب شُرعت لأمور تنشأ عنها، ولم تُشرع لأمورٍ، وإنْ كانت تنشأ عنها وتترتب عليها؛ كالنكاح؛ فإنه مشروعٌ لأمور كالتناسل وتوابعه، ولم يُشرع عند الجمهور للتحليل ولا ما أشبهه، فلما علمنا أنه مشروع لأمورٍ مخصوصة؛ كان ما جُهل كونه مشروعاً له مجهولَ الحكم؛ فلا(٤) تصحُّ مشروعيةُ الإقدام حتى يُعرف الحكم.

ولا يقال: الأصل الجواز.

لأنَّ ذٰلك ليس على الإطلاق؛ فالأصل في الأَبْضاع المنع؛ إلا بأسباب

---

(١) يظهر أنَّ هٰذا الموضع يدخل تحت قاعدة الأمور المشتبهات. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط)، وفيه: «مقصود للشارع».

(٣) في (د): «الأولى». (٤) في (ط): «فلم».

مشروعة، والحيوانات الأصل في أكلها المنع حتى تحصل الذكاة المشروعة، إلى غير ذٰلك من الأمور المشروعة بعد تحصيل أشياء لا مطلقاً، فإذا ثبت هٰذا وتبيَّن مسبَّبٌ[1] لا ندري: أهو مما قصده الشارع بالتسبب المشروع أم مما لم يقصده؟ وجب التوقفُ حتى يُعرف الحكم فيه، ولهٰذا قاعدةٌ يتبيَّن بها ما هو مقصودُ الشارع[2] من مسبَّبات الأسباب وما ليس بمشروع، وهي مذكورة في كتاب «المقاصد» [والله المستعان].

المسألة الرابعة عشرة

كما أنَّ الأسبابَ المشروعة يترتب عليها أحكامٌ ضمناً، كذٰلك غيرُ المشروعة يترتب عليها أيضاً أحكامٌ ضمناً؛ كالقتل يترتب عليه القِصاص، والديةُ في مال الجاني أو العاقلة، وغُرْمِ القيمة إنْ كان المقتولُ عبداً[3]، والكَفَّارة، وكذٰلك [الإتلاف و] التعدِّي يترتب عليه الضَّمان والعقوبة، والسرقة يترتب عليها الضمان والقطع، وما أشبه ذٰلك من الأسباب الممنوعة في خطاب التكليف، المسبِّبة لهٰذه الأسباب الممنوعة في خطاب التكليف، المسبِّبة لهٰذه الأسباب[4] في خطاب الوضع.

---

(١) في الأصل و (ط): «تسبب».

(٢) في (ط): «للشارع».

(٣) لم يرد في قتل الحر بالعبد وعدم قتله نص صريح صحيح، وإذا قطعنا النظر عن الأحاديث الصريحة المروية في نفي القصاص وإثباته حيث لم تبلغ مبلغ الصحة الكافية في تقرير الأحكام؛ بقي بيد الجمهور مفهوم الخطاب في قوله تعالى: **﴿كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد﴾**، وفي يد الإمام النخعي وتابعيه بعض أدلة عامة كحديث: «المسلمون تتكافأ دماؤهم». (خ).

(٤) كذا في النسخ المطبوعة وفي الأصل، وفي هامشه: «لعله تصحيف والصواب الأشياء».

وقد يكون هٰذا السببُ الممنوع يسبِّبُ مصلحةً[1] من جهة أُخرى ليس ذٰلـك سببـاً فيها؛ كالقتل[2] يترتب عليه ميراثُ الورثة، وإنفاذُ الوصايا، وعتق المـدبَّـرين، وحـريَّة أمهـات الأولاد و[كذٰلك][3] الأولاد[4]، وكذٰلك الإتلاف بالتعدِّي يترتب عليه ملك المتعدِّي للمتلَف، تبعاً لتضمينه القيمة، والغصب يترتب عليه ملك المغصوب إذا تغيَّر في يديه، على التفصيل المعلوم بناء على تضمينه، وما أشبه ذٰلك.

فأمـا الضـرب الأول؛ فالعاقل لا يقصد التسبُّبَ إليه؛ لأنه عينُ مفسدة عليه، لا مصلحة فيها، وإنما الذي من شأنه أنْ يُقصد.

الضَّرْبُ الثاني: وهو إذا قُصد؛ فالقصد إليه على وجهين:

أَحدهما: أنْ يقصد به المسبَّب الذي مُنع لأجله لا غير ذٰلك؛ كالتشفي[5]

---

(١) أي: يترتب عليه أمر معتدٌّ به شرعاً له أحكامه ومستتبعاته، وإنْ كان السبب الممنوع لم يقصـد به ذٰلـك في نظر الشارع، كما تقدم في النكاح، يترتب عليه الطلاق وإنْ لم يكن في مقاصده؛ لأنه لا طلاق إلا في ملك عصمة، إلا أنَّ هٰذا يمكن أنْ يقال في كل ما تضمنته الأسباب الممنوعة لأنها غير مقصودة بالتسبب، بخلاف المشروعة؛ فبعض ما ينبني عليها مقصود بالتسبب. (د).

(٢) كتب ناسخ الأصل في الهامش ما نصه: «قوله: «ليس ذٰلك سبباً فيها، كالقتل. . . إلخ» يريد: إن الميراث وما معه مسبَّب عن الموت المسبب عن القتل».

(٣) سقطت من (د)، وأثبته من الأصل و(خ) و(م)، «وكذٰلك الأولاد» ليست في (ط).

(٤) كتب الناسخ في هامش الأصل: «إن صحت الرواية بهٰذا؛ فالمراد أولاد أمهات الأولاد من غيره إذا خلقوا بعد صيرورتها أمّ ولد».

(٥) هل يعتبـر شفـاء النفس من غيظهـا بقتـل من غاظهـا مصلحة؟ وكذا مطلق الانتفاع بالمسروق والمغصوب بقطع النظر عما يترتب عليهما من الملك، الظاهر أن ذٰلك كله لا يسمى مصلحة، أعني أمراً معتدّاً به شرعاً، له أحكام؛ كالملك فهو مصلحة لها توابع كثيرة، وعليه؛ فلا يظهر وجه لإدراج هٰذا في الضرب الثاني الذي يترتب عليه مصلحة، وكان يجمل به أنْ يجعله أمراً =

في القتل، والانتفاع المطْلَق في المغصوب والمسروق، فهٰذا القصدُ غيرُ قادح في ترتب الأَحكـام التبَعية المصلحية؛ لأنَّ أسبابها إذا كانت حاصلةً حصلت مسبِّباتها؛ إلا من باب سدِّ الذرائع، كما في حرمان القاتل وإنْ كان لم يقصد إلا التشفِّي، أو كان القتلُ خطأ عند من قال بحرمانه[1]، ولٰكن[2] قالوا: إذا تغيَّر المغصوبُ في يد الغاصب أو أتلفه؛ فإنَّ من أحكام [ذٰلك] التغير أنه إنْ كان كثيراً؛ فصاحبه غيرُ مخيَّرٍ فيه، ويجوز للغاصب الانتفاعُ به على ضمان القيمة، على كراهيةٍ عند بعض العلماء، وعلىٰ غيرِ كراهية[3] عند آخرين.

وسببُ ذٰلك أنَّ قصد هٰذا المتسبِّب لم يناقض قصْدَ الشارع في ترتب هٰذه الأحكام؛ لأَنَّها ترتبت على ضمان القيمة أو التغيُّر أو مجموعهما، وإنما ناقضة في إيقاع السبب المنهي عنه، والقصدُ إلى السبب بعينه ليحصل به غرضٌ مُطْلق غيرُ القصد إلى هٰذا المسبَّب بعينه الذي هو ناشىء عنِ الضَّمان أو القيمة أو

= ثالثاً غير الضربين المذكورين، يرشدك إلى أنَّ التشفي وما معهٔ ليس مصلحة بالمعنى المقصود، قوله: «فهٰذا القصد غير قادح في ترتب الأحكام المصلحية» يعني كملك المغصوب، فيؤخذ منه أنَّ التشفي ليس حكماً مصلحيّاً. (د).

(١) هٰذا مذهب جمهور الفقهاء واقفين على عموم قوله عليه الصلاة والسلام: «ليس لقاتل ميراث»، وفهم الإمام مالك أن العلة في حرمان القاتل من الميراث هي المعاملة بنقيض قصده حتى لا يتخذ الناس القتل ذريعة لاستعجال الإرث قبل أوانه؛ فخص الحديث بالمتعمد للقتل، وقضى بصحة إرث المخطىء على عادته في رعاية المصالح، وحمل الأحاديث على ما يطابقها. (خ).

(٢) بالتأمل يعرف الفرق بين القتل والغصب، حيث أَجْرَوا قاعدة سدِّ الذرائع في الأَول دون الثـاني؛ فمرتبة النفس في حفظ الضروريات غير مرتبة المال، وأيضاً في الغصب لا يضيع على المغصوب منه شيء؛ فيمكن تدارك حفظ ماله بالقيمة، ولا يتأتى ذٰلك في النفس بعد القتل، ويمكن لكل قاتل ادعاء قصد التشفي ولو كان قاصداً للتوابع كالميراث؛ لأنه أمرٌ مستور عنا، فلو أخذ بهٰذا؛ لطاحت نفوسٌ وهُدرت دماء وراء ستاء قصد التشفي فقط. (د).

(٣) في الأصل: «كراهة».

مجموعهما، وبينهما فرق، وذٰلك أنَّ الغصبَ يتبعه لزومُ الضَّمان على فرض تغيُّره؛ فتجب القيمةُ بسبب التغيُّر الناشىء عن الغصب، وحين وجبت القيمة وتعيَّنت؛ صار المغصوبُ لجهة الغاصب ملكاً له[1]، حفظاً لمال الغاصب أنْ يذهب باطلاً بإطلاق؛ فصار ملكه تبعاً لإيجاب القيمة عليه، لا بسبب الغصب؛ فانفكَّ القصدان، فقصدُ القاتل التشفِّي غيرُ قصده لحصول الميراث، وقصدُ الغاصب الانتفاعَ غيرُ قصده لضمان القيمة وإخراج المغصوب عن ملك المغصوب منه، وإذا كان كذٰلك؛ جَرى الحُكْمُ التابع الذي لم يقصده القاتل والغاصب على مجراه، وترتب نقيضُ مقصوده[2] فيما قصد مخالفته، وذٰلك عقابُه، وأخذُ المغصوب من يده أو قيمته، وهٰذا ظاهر؛ إلا ما سُدَّت فيه الذريعة.

والثاني: أنْ يقصد توابعَ السبب، وهي التي تعود عليه بالمصلحة ضمناً؛ كالوارث يقتل الموروثَ ليحصل له الميراث، والموصَى له يقتل الموصِي ليحصل له الموصى به، والغاصب يقصد ملك المغصوب فيغيِّره ليضمن قيمته

---

(١) أي: فقصد الغاصب بالغصب إلى مجرد الانتفاع بقطع النظر عن الملك غير القصد من الغاصب بالغصب إلى الملك، وحيث إن الأخير لم يحصل منه؛ فلا يقال: كيف يملك بسبب الغصب وقد ناقض قصد الشارع حيث لم يجعل الغصب سبباً في الملك؟ فإنه إنما ناقض في فعل السبب الممنوع، وسبب الملك هنا ليس هو الغصب الممنوع، بل السبب التغير والضمان وإن ترتَّبا عليه، فلم يَنْبن الملك على سببٍ ناقض فيه قصد الشارع، ويبقى الكلام فيما لو قصد بالغصب التملك ولم يغيره بنفسه، بل حصل فيه موجبُ فَوْت المغصوب بدون إرادته، هل يكون حكمه صحة تملكه بالقيمة أم لا؟ لم يفرقوا في الفروع بين القصدين متى حصل موجبُ الفَوْت، كما أنهم لم يفرقوا في قتل العمد بين القصدين التشفي وغيره في حرمانه من توابع السبب التي تعود على القاتل بالمصلحة. (د).

(٢) وهو مطلق الانتفاع بلا مقابل. (د).

ويتملَّكه، وأشباه ذٰلك؛ فهٰذا التسبُّب باطل لأنَّ الشارع لم يضع[1] تلك الأشياء في خطاب التكليف ليحصل بها في خطاب الوضع مصلحة؛ فليست إذاً بمشروعةٍ في ذٰلك التَّسبُّب، ولٰكن يبقى النظر: هل يُعتبر في ذٰلك التسببِ المخصوص كونُه مناقضاً في القصد لقصد الشارع عَيْناً[2]، حتى لا يترتب عليه ما قصده المتسبِّب، فتنشأ من هنا قاعدة «المعاملة بنقيض المقصود»، ويُطلق الحكم باعتبارها إذا تعيَّن ذٰلك القصدُ المفروض، وهو مقتضى[3] الحديث في حرمان القاتل الميراث، ومقتضى الفقه في حديث المنع من جمع المفترق وتفريق المجتمع خشية الصدقة[4]، وكذٰلك ميراث المبتوتة في المرض، أو تأبيد التحريم على من نكح في العِدَّة، إلى كثيرٍ من هٰذا، أو يعتبر جعل الشارع ذٰلك سبباً للمصلحة المترتبة، ولا يؤثِّر في ذٰلك قصدُ هٰذا القاصد؛ فيستوي في الحكم مع الأول، هٰذا مجالٌ للمجتهدين فيه اتساعُ نظر، ولا سبيل إلى القطع بأحد الأمرين؛ فلنقبض عَنان الكلام فيه.

* * * * *

(١) كذا في الأصل و (ط)، وفي النسخ المطبوعة: «يمنع».

(٢) فقد قصد بالسبب بعينه إلى المسبَّب بعينه الذي لم يجعله الشارع من أسبابه؛ فليس الغصب والسرقة مثلاً من أسباب الملك في نظر الشارع، ولٰكنه قصد إلى ذٰلك؛ فيكون قصده بعينه مناقضاً لقصد الشارع بعينه. (د).

(٣) وإن كان الحديث لم يفرق في القصد، بل قال: «القاتل لا يرث»، فإذا كان قاصداً الميراث بالقتل؛ فظاهر، وإنْ لم يظهر قصده؛ عُومل بذٰلك أيضاً سدّاً للذريعة، ولو قال: «مقتضى الفقه في الحديثين»؛ كان أحسنَ. (د).

قلت: وسيأتي تخريج حديث: «القاتل لا يرث» في (٢ / ٥٢١)، وهو صحيح بشواهده كما فصّلناه هناك، والله الهادي.

(٤) سيأتي لفظه وتخريجه (ص ٤٢٤).

النوع الثاني في الشروط

والنظر فيه في مسائل:

المسألة الأولى

إنَّ المـراد[1] بالشرط في هٰذا الكتاب ما كان وَصْفاً مكمِّلاً لمشروطه فيما اقتضاه ذٰلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه[2]؛ كما نقول: إنَّ الحَوْلَ أَوْ

---

(١) الشرط من عدمه انعدام ولـيس في وجوده إلزام
(منور الأفهام ـ ماء).

(٢) يؤخذ من شُرّاح ابن الحاجب أنه كما أنَّ المانع نوعان: مانع للسبب، ومانع للحكم؛ فكذا الشرط شرط للسبب وشرط للحكم، وإن الشرط مطلقاً في الحقيقة يرجع إلى أنه مانع، لٰكن بجهة عدمه، والمسمى مانعاً منعه بجهة وجوده، وإن شرط السبب يشتمل عدمه على أمر ينافي حكمة السبب، مثاله البيع سبب في ثبوت الملك، وحكمته حل الانتفاع، وشرطه القدرة على تسليم المبيع، وعدم القدرة يقتضي العجز عن الانتفاع، وهو يخل بحكمة حل الانتفاع، وشرط الحكم اختلفت عبارتهم فيه: فمن قائل إنَّ عدمه يقتضي حكمه تنافي حكمة الحكم، وعند تطبيقه يتعسر وجود حكمتين مطردتين متنافيتين، فلذٰلك قال غيره: شرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة تنافي نفس الحكم، ومثَّلوه بالصلاة؛ فهي سبب الحكم وهو ترتب الثواب وعدم العقاب، وحكمة الصلاة التوجه لجناب القدس، وشرطها الطهارة؛ فعدم الطهارة يشتمل على أمر هو مخالفة الشارع في جعله الطهارة شرطاً للثواب، وهٰذا ينافي الحكم وهو حصول الثواب وعدم العقاب، وإنْ كانت حكمة الصلاة ـ وهي مطلق التوجه لجناب القدس ـ موجودة فيما هو مسمى الصلاة ولو بدون الطهارة.

وعليه؛ فشرط السبب عدمه يخل بحكمة السبب؛ فيخل بتسبب الحكم عنه أيضاً، وشرط الحكم يخل بالحكم وإنْ كانت حكمة السبب موجودة؛ فلنعد إلى بيان كلام المؤلف ومقارنته بما قالوه:

يقول: إن الشرط «ما كان مكمِّلاً للمشروط فيما اقتضاه المشروط»؛ أي: فيما ترتب على المشروط من الحكمة، أي: وإذا كان مكملاً له في حكمته؛ فعدم الشرط مخل بحكمته، ولا يخفى أنَّ هٰذا هو شرط السبب. ثم قال: «أو فيما اقتضاه الحكم فيه»؛ أي: يكون الشرط مكملاً للمشروط =

. . . .

= لا في حكمته هو بل في الحكمة التي اقتضاها الحكم الحاصل بسبب هٰذا المشروط، وإذا كان كذٰلك؛ فعدمه يقتضي حكمة تخل بحكمة الحكم، ولا يخفى أنَّ هٰذا هو شرط الحكم على الرأي الأول الـذي اعتـرض بأنـه يتعسر تطبيقه على كل شرط للحكم؛ لاستدعائه حكمتين متنافيتين: إحداهما في عدم الشرط، والأُخرى في الحكم، وهو ما لم يذكروا له مثالاً فضلاً عن اطِّراده.

وقد علمتُ مثاله على الرأي الثاني، وهو يريد بإدماج النوعين في تعريف واحد جعل الشرط نوعاً واحداً كما سيأتي له ذٰلك في المانع أيضاً، ويجعل ذٰلك اصطلاحه، أما أمثلته؛ فالمثال الأول لشرط السبب لأن ملك النصاب سبب لوجوب الزكاة، وحكمته التي اقتضاها وصف الغنى، وشرط هٰذا السبب المكمـل له في هٰذه الحكمة الحول وبعبارة أخرى إمكان النماء؛ لأن استقرار حكم الملك إنما يكون بالتمكن من الانتفاع به في وجود المصالح؛ فقدر له حول جعل مناطاً لهٰذا التمكن الذي يظهر به وجه كونه غنيّاً، فعدم الشرط وهو التمكن ينافي حكمة السبب وهي الغنى، وعليه؛ فمتى اختلت حكمة السبب لعدم الشرط؛ فلا يترتب الحكم أيضاً، فقوله: «أو لحكمة الغنى» تنويع في العبارة، أي أن ما يقتضيه الملك هو الحكمة التي هي وصف الغنى، وكذا يقال في أمثاله الآتية بعد.

ومثاله الثاني لشرط الحكم؛ فالزنا سبب لحكم هو الرجم، وحكمته حفظ النسل وبقاء النوع الإنساني، أي حـكمة ترتب الحكم عليه وشرعيته عنده حفظ النسل، وشرطه الإحصان، فإذا عدم الإحصان؛ كان معذوراً، فعدم الحكم وهو الرجم مع بقاء حكمة السبب وهي حفظ النسل لأن حفظ النسل يحصل برجم المحصن وغير المحصن، ولا يخفى عليك أنه لا يظهر في مثاله هٰذا تطبيقه على ما جرى عليه من أن شرط الحكم مكمل لحكمة الحكم التي اقتضاها لأنه لا يوجد فيه حكمتان متنافيتان بين عدم الشرط والحكم، أما على الرأي الثاني؛ فظاهر كما صورناه.

ومثاله الثالث من شرط السبب؛ فالقتل العمد العدوان سبب في القصاص، وحكمته المترتبة من شرعية الحكم عنده الزجر واستتباب الأمن، وشرطه التكافؤ بحيث لا يقتل الأُعلى بالأدنى، فإذا عدم الشرط وهو التكافؤ؛ اختلت حكمة السبب وهي الزجر، واستتباب الأمن لأنه يترتب على قتل الأعلى بالأدنى مفسدة، ونزاع وهرج لأنه لا تقبله النفوس، فعدم الشرط مخل بحكمة السبب؛ فلا حكم أيضاً.

ومثاله الرابع من شرط السبب أيضاً؛ فالصلاة سبب للثواب، وحكمتها الانتصاب للمناجاة =

. . . .

= بالخضوع والأدب، والطهارة شرطها، وعدم الطهارة ينافي حكمة الخضوع والأدب؛ لا يترتب الحكم وهو الثواب.

وقوله: «سواء علينا. . . إلخ» يشير به إلى ما قالوه في تقسم الحكم الوضعي إلى ما جعله الشارع علة وما جعله سبباً وما جعله علامة وما جعله ركناً. . . إلخ، كما جاء في «تحرير الكمال»، وشرحه أنَّ الذي وضعه الشارع لحكم فكان ذٰلك الحكم موقوفاً عليه، إنْ كانت المناسبة ظاهرة بين ما وضع وبين الحكم المشروع لذٰلك الموضوع، يعني بحيث تتلقاه العقول السليمة بالقبول والتسليم بأن هٰذا يترتب عليه عند العقل هٰذا الحكم؛ فيسمى وضع العلة كالقتل العمد العدوان الموجب لانتشار العدوان، وجعله الشارع علة للقصاص لإبطال انتشار القتل المذكور؛ فالعقول السليمة تقبل ترتب هٰذا الحكم على هٰذه العلة؛ لأن ملاءمته ظاهرة، وأما إنْ كانت المناسبة غير ظاهرة إلا بوسائط، وفي الجملة بحيث يقال: إنَّ هٰذا الموقوف عليه يُفضي إلى الحكم في الجملة؛ فيسمى وضع السبب كملك النصاب، فإنه يفضي إلى الغنى في الجملة، وهو يفضي إلى طلب الزكاة، وإن كان جعله الشارع دلالة على الحكم وليس فيه مناسبة ظاهرة ولا إفضاء؛ فهو وضع العلامة كالأوقات للصلاة. . . إلخ ما قال؛ فالمؤلف يقول: إن المنظور إليه في الشرط إنما هو أن يكون مكملاً للمشروط؛ سواء أكان الشرط وصفاً لما يسمونه سبباً يعني كالمثال الثاني، وهو ملك النصاب؛ فالشرط وهو التمكن من النماء وصف له؛ فتقول: يشترط في النصاب أنْ يكون متمكناً من نمائه، وكما تقول: يشترط في الملك أنْ يكون تامّاً، أم كان الشرط وصفاً لما يسمونه علة كما في شرط التكافؤ في القتل العمد، فتقول: يشترط في القتل العمد لترتب القصاص أن يحصل من مكافىء للمقتول، أم كان وصفاً لما يسمى مسبباً؛ كما تقول: يشترط في الملك المسبب من صيغة البيع كونه برضى المتعاقدين، أم كان وصفاً لما يسمى معلولاً؛ كما تقول: يشترط في القصاص المعلول للقتل العمد أنْ يكون من الحاكم أو جماعة المسلمين، أم وصفاً لمحالِّها؛ كما تقول: يشترط في القتل الذي يوجب القصاص أنْ يصدر من عاقل؛ فهو وصف لمحل القتل الذي هو العلة، أم وصفاً لمحل المسبب كما تقول: يشترط في ملك المبيع بالعقد أنْ يكون منتفعاً به؛ فكونه منتفعاً به قائم بالمبيع الذي تعلق به الملك، يعني: فالمدار على أنْ يكون الشرط مكملاً للمشروط في حكمته أو حكمة الحكم الذي ترتب عليه، وهٰذا شامل لكل الشروط مهما نظرت إليها بكونها وصفاً لأي شيء مما ذكروه من هٰذه الأنواع، كما أنه شامل أيضاً للشروط التي هي أوصاف حقيقية كما =

إمكـان النمـاء مكمِّـلٌ لمقتضى المُلْك أو لِحكمـة الغنى، والإحصان مكمِّلٌ لوصْفِ الـزنى في اقتضـائـه للرجم، والتسـاوي في الحُـرمة مكمِّلٌ لمقتضى القِصـاص أو لحكمـة الـزَّجـر، والطهارة والاستقبال وستر العورة مكمِّلة لفعل الصلاة أو لحكمة الانتصاب للمناجاة والخضوع، وما أشبه ذٰلك، وسواءٌ علينا أكان وَصْفاً للسبب أو العلَّة، أو المسبَّب أو المعلول، أو لمحالِّها، أو لغير ذٰلك ممـا يتعلق به مقتضى الخـطاب الشـرعي؛ فإنما هو وَصْفٌ من أوصاف ذٰلك المشـروط، ويلزم من ذٰلك أنْ يكون مغايراً له، بحيث[1] يعقل المشروط مع الغفلة عن الشروط، وإنْ لم ينعكس، كسائر الأوصاف مع الموصوفات حقيقة أو اعتباراً، ولا فائدة في التطويل هنا؛ فإنه تقريرُ اصطلاح.

= تقـول: يشتـرط في وجوب الصلاة العقل والبلوغ، أو اعتبارية كما تقول: يشترط لصحتها طهارة الحدث ولصحة الشهادة الحرية؛ فالأوّلان وصفان حقيقيان والأخيران اعتباريان ثبوتهما بمجرد اعتبار الشارع.

وبهٰذا البيان تعلم أنه لم يخالف اصطلاحهم إلا في العبارة، وجعل النوعين للشرط مندرجين في عبارة واحدة، مع أنك ترى فيها النوعين صريحين، ولٰكنه يريد أن يجعل الشرط شرطاً للسبب مطلقاً؛ إلا أنه تارة يكون مكملاً لحكمته هو، أو مكملاً لحكمة الحكم المترتب عليه والمآل واحد، وسيأتي له في المانع جعله قسماً واحداً وهو مانع السبب فقط كما هو صريح تعريفه له وإدراجه الأمثلة التي ذكروها للنوعين تحته، وسيأتي الكلام معه فيه.

لا يقال: إنه لم يذكر في الشرط أن عدمه ينافي أو لا ينافي، وإنما اعتبر كونه مكملاً، وهم قد اعتبروا فيه المنافاة؛ فاصطلاحه بعيد عن اصطلاحهم، لأنا نقول أوّلاً: إن عدم المكمل ينافي كمال المكمل؛ سواء أكان سبباً، أم حكماً؛ فهو آيل إلى كلامهم، وثانياً؛ فإن الشرط والمانع من باب واحد كلاهما يعد مانعاً، ولا فرق إلا أن هٰذا مانع بجهة عدمه، وقد صرح في المانع بالتنافي بين مقتضى المانع وعلة الحكم كما يأتي؛ فلا معنى لاعتبار التنافي في أحد المانعين دون الآخر، وبالجملة؛ فقد أراد أنْ يخالف الاصطلاح كما يقول، وأوجز حتى صار الكلام ألغازاً؛ فاضطرّنا إلى هٰذا الإطناب، والله أعلم. (د).

(١) في (ط): «وبحيث».

المسألة الثانية

وإذْ ذُكر اصطلاحُ هٰذا الكتاب في الشرط؛ فليُذكر اصطلاحه في السبب والعلّة والمانع.

فأما **السبب**؛ فالمراد به: ما وُضع[1] شرعاً لحُكم لحكمة يقتضيها ذٰلك الحكم، كما كان حصولُ النصاب سبباً في وجوب الزكاة، والزوال سبباً في وجوب الصلاة، والسرقة سبباً في وجوب القطع، والعقود أسباباً في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك، وما أشبه ذٰلك.

وأما **العلة**؛ فالمراد بها: الحِكَم والمصالح التي تعلَّقت[2] بها الأوامر أو

---

(1) أي: وصف ظاهر منضبط بخلاف العلة؛ فلا يلزم فيها الوصفان، كما سيقول، وقوله: «لحكم»؛ أي: وضعي أو تكليفي؛ فإباحة الانتفاع حكم تكليفي، وانتقال الأملاك حكم وضعي. (د).

قلت: انظر السبب ومباحثه عند الأصوليين في «شرح الكوكب المنير» (١ / ٣٥٩، ٤٤٥)، و«التمهيد» للكلوذاني (١ / ٦٨)، و«المستصفى» (١ / ٩٤)، و«جمع الجوامع» (١ / ٩٤)، و«أصول السرخسي» (٢ / ٣٠١)، و«التلويح على التوضيح» (٣ / ١٠٢)، و«شرح تنقيح الفصول» (٨١)، و«مختصر المنتهى» (٢ / ٧ ـ مع العضد والحواشي)، و«نشر البنود» (١ / ٤٢)، و«إرشاد الفحول» (٦، ٧).

(2) أي: شرعت عندها، وظاهر كلامه قصرها على ما تعلق به حكم تكليفي، مع أن الواقع أنَّ العلة أعمّ، فدفع حاجة المتعاقدين في البيوع مثلاً حكمة تعلق بها انتقال الملك. (د).

قلت: انظر في مناقشة تعريف المصنف وما يؤخذ عليه: «مباحث العلّة في القياس» (ص ٩٢)، وانظر عن العلة: «نبراس العقول» (٢١٥ وما بعدها)، و«المسودة» (٣٨٥)، و«شرح الكوكب المنير» (٤ / ١٥)، و«المستصفى» (٢ / ٢٣٠)، و«الإحكام» (٣ / ٢٧٦) للآمدي، و«اللمع» (٥٨)، و«أصول السرخسي» (٢ / ١٧٤)، و«تيسير التحرير» (٣ / ٣٠٢)، و«المحلّي على جمع الجوامع» (٢ / ٢٣١)، و«شرح العضد» (٢ / ٢٠٩)، و«الإبهاج» (٣ / ٢٨)، و«فواتح الرحموت» (٣ / ٢٤٩)، و«إرشاد الفحول» (٢٠٧).

الإبـاحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي؛ فالمشقة علةٌ في إباحة القَصْرِ والفِطْرِ في السفر، والسفرُ هو السبب الموضوع سبباً للإباحة؛ فعلى الجملة؛ العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنَّتها[1]، كانت ظاهرة أو غيرَ ظاهرة، منضبطة أو غيرَ منضبطة، وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يَقضي القـاضي وهـو غَضبـان»[2]؛ فالغضبُ سببٌ، وتشـويشُ الخـاطر عن استيفاء الحُجَج هو العلَّة[3]، على أنه قد يُطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباطٍ ما بينهما، ولا مُشَاحَّة في الاصطلاح.

وأما **المانع**؛ فهو السبب المقتضي لعلةٍ تُنافي علة ما مَنع[4]؛ لأنه إنما يُطلق بالنسبة إلى سببٍ مُقْتضٍ لحُكم لعلةٍ فيه، فإذا حضر المانع وهو مقتض علةً تنافي تلك العلة؛ ارتفع ذلك الحكم، وبطلت تلك العلة، لكن مِنْ شرْط كونـه مانعاً أنْ يكون مخلاً بعلة السبب الذي نُسب له المانع[5]؛ فيكون رفعاً

(١) أما المظنة؛ فهي التي جعلها الشارع سبباً للحكم بحيث ينضبط به؛ كالسفر مثلاً. (د).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأحكام، باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان، ١٣ / ١٣٦ / رقم ٧١٥٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الأقضية، باب كراهية قضاء القاضي وهو غضبان، ٣ / ١٣٤٢ - ١٣٤٣ / رقم ١٧١٧)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب آداب القضاة، باب ذكر ما ينبغي للحاكم أن يجتنبه، ٨ / ٢٣٧ - ٢٣٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الأحكام، باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان، ٢ / ٧٧٦ / رقم ٢٣١٦) من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

(٣) ولما كان التشويش وصفاً غير منضبط، وكان الغضب مظنته، وكان وصفاً ظاهراً؛ ضُبط به وجُعل سبباً. (د).

(٤) جرى على أن المانع مطلقاً يقتضي علةً تنافي علة السبب حتى فيما يسميه الأصوليون مانع الحكم؛ كما تراه في تعريفه وسائر بيانه، وهو اصطلاح له كما صدَّر به المسألة، ولا مشاحة في الاصطلاح، لكن إذا كان مبنياً على أمر معقول، وستأتي مناقشته في هذا الأمر. (د).

(٥) المعروف في الأصول أن المانع ينقسم إلى مانع الحكم، وهو ما يستلزم حكمة تقتضي =

لحكمه، فإنه إنْ لم يكن كذلك؛ كان حضوره مع ما هو مانع له من باب تعارض سببين أو حكمين متقابلين، وهٰذا بابه كتاب التعارض والترجيح، فإذا قلنا: الدَّين مانع من الزكاة؛ فمعناه أنه سبب يقتضي افتقار المِدْيان إلى ما يؤدِّي به دَينه، وقد تعيّن فيما بيده من النصاب؛ فحين تعلقت به حقوق الغرماء انتفت حكمة وجود النصاب، وهي الغنى الذي هو علة وجوب الزكاة؛ فسقطت[1]، وهٰكذا نقول في الأبوَّة المانعة من القِصاص؛ فإنها تضمنت علةً تُخل بحكمة القتل[2] العمد العدوان[3]، وما أشبه ذٰلك مما هو كثير.

= بقاء نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب؛ كالأبوة مع القتل العمد العدوان، وإلى مانع السبب وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب كالدين مع ملك النصاب. (خ).

(١) هٰذا أحد مدارك جمهور أهل العلم القائلين بعدم وجوب الزكاة على من عليه دين يستغرق النصاب أو ينقصه، وذهب الشافعية إلى وجوبها عليه نظراً إلى أن الزكاة حق متعلق بعين المال؛ فتقدم على الدين الذي هو متعلق بالذمة، وهٰذا مذهب المالكية أيضاً في زكاة الحرث والماشية، وأما زكاة العين؛ فوافقوا فيها الجمهور بناء على أن تفويضها إلى أمانة المزكي جعلها كالدين المتعلق بالذمة، وترجح جانب صاحب الدين لتقدم حقه على حق مستحق الزكاة، ولأنه حق لمعين؛ فيقدم على الحق الثابت لغير معين. (خ). وفي (ط): «علة في وجوب....».

(٢) جرى في المانع على أنه لا بد فيه من علة تنافي علة السبب، وجعله نوعاً واحداً، وأدرج ما يسمونه مانع الحكم في مانع السبب، ومثّل لمانع السبب بالمثالين اللذين جعلوا الأول منهما مثالاً لمانع السبب، والثاني مثالاً لمانع الحكم، وظاهر أنَّ مثال الأبوة الذي جعلوه مثالاً لمانع الحكم فيه حكمة المانع ـ وهي: كون الأب سبباً لوجود الابن ـ، هٰذه لا تخلُّ بتحقُّق حكمة السبب وهي الزجر؛ إذْ الزجر والانكفاف وضرورة استتباب الأمن لا تزال قائمة إذا اقْتصَّ من الوالد فلم يخلَّ بها حكمة الأبوَّة حتى يكون في هٰذا ما يخل بحكمة السبب كما يريد، بل فيه تعارض سببين؛ فكان مقتضى تقريره في المانع ألَّا تعدّ الأبوَّة مانعاً؛ فأنت ترى أنَّ قصره المانع على ما نافت حكمته حكمة السبب أخرج هٰذا النوع من المانع، وصير تعريف المانع قاصراً، وعليه؛ فاصطلاحه مبني على اطراد أنَّ كل مانع فيه علة تنافي علة السبب؛ فعليه تحقيق ذٰلك، وما لم يتحقق لا يكون هناك وجه للعدول عن كلام الأصوليين في جعلهم المانع نوعين. (د).

(٣) هٰذه العلة هي كون الأب سبباً في وجوب الابن؛ فلا يليق أن يكون الابن سبباً في =

المسألة الثالثة

الشُّروط على ثلاثة أقسام:

أحدها: **العقلية**؛ كالحياة في العلم، والفهم في التَّكليف.

والثَّاني: **العاديَّة**؛ كملاصقة النَّار الجسمَ المحرَق ـ في الإحراق، ومقابلة الرَّائي للمرئي وتوسُّط الجسم الشفاف ـ في الإبصار، وأشباه ذٰلك.

والثَّالث: **الشَّرعية**؛ كالطَّهارة في الصَّلاة، والحَوْل في الزَّكاة، والإحصان في الـزِّنى، وهٰذا الثَّالث هو المقصود بالذكر، فإنْ حدثَ التعرض لشرطٍ من شروط القسمَين الأوليين فمن حيث تعلَّق به حكم شرعيٌّ في خطاب الوضْع أو خطاب التكليف، ويصير إذْ ذاك شرعيّاً بهٰذا الاعتبار؛ فيدخل تحت القسم الثالث.

المسألة الرابعة

افتقَرنـا إلى بيان أنَّ الشرطَ مع المشروط كالصفة مع الموصوف وليس بجـزء، والمستنـد فيه الاستقراء في الشروط الشرعية؛ ألا تَرى أنَّ الحَوْل هو المكمِّـل لحكمة[1] حصول النصاب وهي الغنى فإنه إذا مَلَك فقط لم يستقر عليه حكمـه إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح؛ فجعل الشارعُ الحولَ منـاطاً لهٰـذا التمكن الـذي ظهـر به وجه الغنى، والحِنْثُ في اليمين مكمِّل

= عدمه، قال أبو بكر بن العربي: حضرت فخر الإسلام ببغداد يناظر القاضي أبا ثعلب الواسطي؛ فقال القاضي أبو ثعلب: لا يقتل الأب بابنه لأنه سبب وجوده؛ فلا يكون سبب عدمه. فقال فخر الإسلام: هٰذا يبطل بما إذا زنى بابنته؛ فإنه سبب وجودها ويقتل بزناه بها. وفي الزنا مفسدة أعظم وأعم من مفسدة القتل؛ فيصح أن يكون لها تأثير في اختلاف حكمهما، ومن أدلة المسألة حديث ابن عباس: «لا تقام الحدود في المساجد، ولا يقاد بالولد الوالد». (خ).

(١) في (ط): «الحول مكمل لحكمة . . .».

لمقتضاها؛ فإنها لم يُجعل لها كفَّارة إلا وفي الإقدام عليها جنايةٌ ما على اسم الله، وإن اختلفوا في تقريرها؛ فعلى كلٍّ تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية إلا عند الحنْث فعند ذٰلك كمل مقتضى اليمين والزُّهوقُ[1] أيضاً مكمِّل لمقتضى إنفاذ المقاتل الموجب[2] للقِصاص أو الدِّية، ومكمل لتقرر حقوق الورثة في مال المريض مرضاً مَخُوفاً[3]، والإحصان مكمل لمقتضى جناية الزنى الموجبة للرجم، وهٰكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها.

وربما يشكل هٰذا التقرير بما يُذكر من أنَّ العقل شرطُ التكليف، والإيمان شرطٌ في صحة العبادات والتقربات، فإنَّ العقل إنْ لم يكن؛ فالتكليف محال عقلاً أو سمعاً، كتكليف العجماوات والجمادات؛ فكيف يقال: إنه مكمل؟ بل هو العُمدة في صحة التكليف، وكذٰلك لا يصحُّ أنْ يُقال: إن الإيمان مكمل للعبادات؛ فإنَّ عبادة الكافر لا حقيقةَ لها يصحُّ أنْ يكمّلها الإيمان، وكثير من هٰذا.

ويرتفع هٰذا الإشكال[4] بأمرين:

أحدهما: إنَّ هٰذا من الشروط العقلية لا الشرعية[5]، وكلامنا في الشروط الشرعية.

---

(١) خروج أي روح. (ماء).

(٢) إن اعتبر الزهوق مكملاً لحكمة المشروط وهو القتل؛ كان من النوع الأول للشرط، وإنْ كان مكملاً لحكمة الزجر المترتبة على القصاص؛ كان من النوع الثاني. (د).

(٣) فمجرد المرض المذكور سبب في تقرر حقوقهم، ولٰكن شرطه الموت. (د).

(٤) أي: في العقل خاصة، أما الإيمان؛ فجوابه يأتي بعده بعدم التسليم بشرطيته. (د).

(٥) ولكنا قلنا: إذا اعتبرها الشرع من حيث تعلق بها حكم شرعي؛ صارت شرعية تدخل تحت قسم الشروط الشرعية، وتنالها أحكامها؛ إلا أنْ يقال: إن كلامنا في الشرعية الصرفة التي ليست في الأصل عادية ولا عقلية، ولٰكن هٰذا لا يتناسب مع اعتباره الزهوق شرطاً، وقد سلمه. (د).

والثـاني: إنَّ العقـل في الحقيقـة شرط مكمـل لمحل التكليف[1] وهو الإنسان، لا في نفس التكليف، ومعلوم أنه بالنسبة إلى الإنسان مكمل، وأما الإيمـان؛ فلا نسلم أنـه شرط؛ لأنَّ العبـادات مبنيَّة عليه، ألا ترى أنَّ معنى العبادات التوجه إلى المعبود بالخضوع والتعظيم بالقلب والجوارح؟ وهٰذا فرع الإيمان؛ فكيف يكون أصلُ الشيء وقاعدته التي ينبني عليها شرطاً فيه؟ هٰذا غير معقول، ومَنْ أطلق هنا لفظ الشرط؛ فعلى التوسع في العبارة.

وأيضاً، فإن سلِّم في الإيمان أنه شرط؛ ففي المكلَّف لا في التكليف، ويكون شرطَ صحةٍ عند بعض، وشرط وجوبٍ عند بعض ـ فيما عدا التكليف بالإيمان ـ حسبما ذكره الأُصوليون في مسألة خطاب الكفار بالفروع.

المسألة الخامسة

الأصل المعلوم في الأصول أنَّ السبب إذا كان متوقِّفَ التأثير على شرط؛ فلا يصح أنْ يقع المسبَّب دونه، ويستوي في ذٰلك شرط الكمال وشرط الإجزاء؛ فلا يمكن الحكم بالكمال مع فرض توقفه على شرط، [كما لا يصح الحكم بالإجزاء مع فرض توقفه على شرط][2]. وهٰذا من كلامهم ظاهر؛ فإنه لو صح وقوع المشروط بدون شرطه؛ لم يكن شرطاً فيه، وقد فرض كذٰلك، هٰذا خلف.

وأيضاً، لو صح ذٰلك؛ لكان متوقِّفَ الوقوع على شرطه غيرَ متوقف الوقوع عليه معاً، وذٰلك محال.

وأيضاً؛ فإنَّ الشرط من حيث هو [شرط][3] يقتضي أنه لا يقع المشروط

---

(١) أي: فيكون في التعبير بشرط التكليف تساهل، والغرض هو ما ذكر. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل.

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(ط)، وسقط من النسخ المطبوعة.

إلا عنـد حضوره، فلو جاز وقوعه دونه؛ لكان المشروط واقعاً وغيرَ واقع معاً، وذٰلك محال، والأمر أوضح من الإطناب فيه.

ولٰكنه ثبت في كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر، وعُزي إلى مذهب مالكٍ: أنَّ الحكم إذا حضر سببُه وتوقف حصول مسبَّبه على شرط؛ فهل يصح وقوعه بدون شرطه أم لا؟ قولان؛ اعتباراً باقتضاء السبب، أو بتخلف الشرط، فمن راعى السبب وهـو مقتضٍ لمسبَّبـه؛ غلَّبَ اقتضـاءه ولم يُراعِ توقفه على الشرط، ومن راعَى الشرط وأنَّ توقف السبب عليه مانع من وقوع مسبَّبه؛ لم يُراعِ حضور السبب بمجرده، إلا أنْ يحضر الشرط فينتهض السبب عند ذٰلك في اقتضائه.

وربما أطلق بعضهم جريان الخلاف في هٰذا الأصل مطلقاً(١)، ويمثلون ذلك بأمثلة، منها:

إنَّ حصـول النصـاب سبب في وجـوب الزكاة، ودوران الحول شرطه، ويجوز تقديمها قبل الحول على الخلاف.

واليمين سبب في الكفَّارة، والحِنْثُ شرطها، ويجوز تقديمها قبل الحِنْث على أحد القولين.

وإنفـاذ المقاتل سبب في القِصاص أو الدِّية، والزُّهوقُ شرط، ويجوز العفو قبل الزُّهوق وبعد السبب، ولم يحكوا في هٰذه الصورة خلافاً.

وفي المذهب: إذا جعل الرجلُ أمرَ امرأة يتزوجها بيد زوجة هي في مِلْكه،

---

(١) تعرض القرافي في الثالث والثلاثين من «قواعده» [١ / ١٩٦] لهٰذا المبحث، وذكر أن الحكم الذي يتقدم على سببه وشرطه غير معتبر إجماعاً، والذي يتأخر عن السبب ويتقدم عن الشرط يختلف العلماء في كثير من صوره؛ هل هو معتبر أو لا؟ ثم ضرب لذٰلك أمثلة وأهمها ما تصدى المصنف للجواب عنه في هٰذا التحرير. (خ).

إنْ شاءت طلَّقت أو أبقت، فاستأذنها[1] في التزويج فأَذِنَتْ له، فلما تزوَّجها أرادتْ هٰذه أنْ تطلق عليه، قال مالك: ليس لها ذٰلك؛ بناءً على أنها قد أَسْقَطَتْ بعد جَرَيان السبب وهو التمليك، وإنْ كان قبل حصول الشرط وهو التزوج.

وإذا أذن الورثة عند المرض المَخُوف في التصرف في أكثر من الثلث جاز، مع أنهم لا يتقرر ملكهم إلا بعد الموت؛ فالمرض هو السبب لتملكهم، والموت شرط؛ فينفذ إذنهم عند مالك ـ خلافاً لأبي حنيفة والشافعي ـ وإنْ لم يقع الشرط، ومن الناس من قال بإنفاذ إذنهم في الصحة والمرض؛ فالسبب على رأي هٰؤلاء هو القَرابة، ولا بدَّ لهم من القول بأنَّ الموت شرط.

وفي المذهب: مَنْ جامع فالتذَّ ولم يُنزل فاغتسل فأنزل[2] ففي وجوب الغُسل عليه ثانيةً قولان، ونفيُ الوجوب بناء على أنَّ سبب الغسل انفصال الماء عن مقرِّه، وقد اغتسل، فلا يغتسل له مرة أخرى، هٰذه حُجَّة سحْنون وابنِ الموَّاز؛ فالسبب هو الانفصال، والخروج شرط، ولم يعتبر، إلى كثير من المسائل تُدار على هٰذا الأصل.

وهو ظاهرُ المعارضة للأصل الأول؛ فإنَّ الأول يقضي بأنه لا يصح وقوع المشروط بدون شرطه بإطلاق، والثاني يقضي بأنه صحيح عند بعض العلماء، وربما صحَّ باتفاق، كما في مسألة العفو قبل الزُّهوق، ولا يمكن أنْ يصح الأصلان معاً بإطلاق، والمعلوم صحة الأصل الأول؛ فلا بد من النظر في

---

(١) المذكور في كتب المذهب أنه إذا ملَّكها أمرَ امرأةٍ يتزوجها، ثم أسقطت حقها الذي ملَّكها إياه بأنْ قالت مثلاً: أسقطت حقي، ثم تزوج بالمرأة التي جعل لزوجته حقَّ تطليقها، فإذا أرادتْ أنْ تتمسك بهٰذا الحق؛ فليس لها ذٰلك على المشهور المعتمد، ومقابله ضعيف، وبتنزيل كلام المؤلف عليه يظهر الكلام هنا، والجواب الآتي، أما مجرد الإذن له على ما هو ظاهر كلامه؛ فإنه لا يسقط حقها ولا يتم معه الجواب الآتي، ولا يخفى عليك أنَّ قوله: «بناء على. . . إلخ» ليس من مقول مالك. (د).

(٢) في (ط): «ثم أنزل».

كلامهم في الأصل الثاني:

أما **أوَّلاً**؛ فنفس التناقض بين الأصلين كافٍ في عدم صحته عند العلم بصحة[1] الأصل الأول.

وأما **ثانياً**؛ فلا نسلِّم أنَّ تلك المسائل جاريةٌ على عدم اعتبار الشرط؛ فإنَّا نقول:

مَنْ أجاز تقديم الزكاة قبل [حلول][2] الحَوْل مطلقاً ـ من غير أهل مذهبنا ـ؛ فبناء على أنه ليس بشرط في الوجوب، وإنما هو شرط في الانحتام؛ فالحول كله كأنه وقت ـ عند هٰذا القائل ـ لوجوب[3] الزكاة موسع، ويتحتَّم في آخر الوقت كسائر أوقات التوسعة، وأما الإخراج قبل الحول بيسير ـ على مذهبنا ـ؛ فبناء على أنَّ ما قَرُب من الشيء فحكمه حكمه، فشرط الوجوب حاصل.

وكذٰلك القول في شرط الحِنْث: من أجاز تقديم الكفَّارة عليه؛ فهو عنده شرطٌ في الانحتام من غير تخيير، لا شرط في وجوبها.

وأما مسألة الزُّهوق؛ فهو شرط في وجوب القِصاص أو الدِّية، لا أنه شرط في صحة العفو، وهٰذا متفق عليه؛ إذ العفو بعده لا يمكن[4]؛ فلا بد من وقوعه قبله إنْ وقع، ولا يصح[5] أنْ يكون شرطاً إذْ ذاك في صحته، ووجه صحته أنه

---

(١) أي: بإطلاق ليصح التناقض. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل، واستظهرها ناسخ المخطوط.

(٣) ومثل هٰذا الجواب للسعد في «حاشيته» على ابن الحاجب في مسألة الأداء والقضاء. (د).

(٤) وهو ظاهر متى كان الاعتراض في خصوص عفو المجروح. (د).

(٥) لو كان تفريعاً بالفاء؛ لكان أوضح. (د).

حق من حقـوق المجروح التي لا تتعلق بالمال؛ فجاز عفوه عنه مطلقاً[1] كما يجوز عفوه عن سائر الجراح، وعن عِرْضه إذا قُذف، وما أشبه ذٰلك، والدليل على أنَّ مُدْرَكَ حكم العفـو ليس ما قالوه[2] أنه لا يصح للمجروح ولا لأوليائه استيفـاء القِصاص أو أخذ دية النفس كاملة قبل الزُّهوق باتفاق، ولو كان كما قالوه؛ لكان في هٰذه المسألة قولان[3].

وأما مسألة تمليك المرأة؛ فإنها لمَّا أسقطت حقَّ نفسها فيما شرطت على الزوج قبل تزوجه؛ لم يبق لها ما تتعلَّق به بعده لأنَّ ما كانت تملكه بالتمليك قد أُسقـطت حقَّها[4] فيه بعد ما جرى سببُه، فلم يكن لتزوُّجه تأثير فيما تقدم من الإسقاط، وهو فقه ظاهر.

ومسألة إذن الوَرَثة بيِّنَة[5] المعنى؛ فإنَّ الموت سببٌ في صحة الملك لا في تعلقه، والمرض سبب في تعلق حق الورثة بمال الموروث لا في تملكهم له؛ فهما سببان، كل واحدٍ منهما يقتضي حكماً لا يقتضيه الآخر، فمن حيث

(١) أي: زاد عن ثلث ماله أم لا؛ فلا شأن للورثة بذٰلك. (د).

(٢) أي: فيما سبق من بنائه على أنَّ مجرد حصول السبب قاض بترتب المسبَّب، وإنْ لم يحصل الشرط اعتباراً باقتضاء السبب. (د).

(٣) ومعلوم أنَّ الزُّهوقَ شرط في القَصاص والدِّية، وقد اتفقوا على أنه إنْ لم يحصل هٰذا الشرط؛ فلا يتأتَّى القِصاص ولا أخذ دية النفس، فاتفاقهم دليل على أنَّ مجرد حصول السبب بدون الشرط لا يترتب عليه المسبَّب، ولو كان هناك من يقول باعتبار السبب وحده بدون الشرط؛ لكان قائلاً بصحة استيفاء الدية والقصاص قبل تحقق الشرط وهو الزُّهوق، ولم يقل بذٰلك أحد؛ فدل على اعتبار الجميع للشرط في تحقق حكم المسبَّب. (د).

(٤) أي: فليس تزوج المرأة شرطاً في صحة التمليك؛ لأنَّ الملك تم بمجرد الصيغة، غايته أنَّ أثره إنَّما يكون بعد التزوج، فإذا أسقطت الملك؛ فليس إسقاطاً قبل حصول الشرط في الملك. (د).

(٥) في الأصل: «مبينة».

كان المـرض سبباً لتعلق الحق وإنْ لم يكن ملك كان إذنهم واقعاً في [محلَّه] لأنهم لما تعلق حقهم بمال الموروث؛ صارت لهم فيه شبهة ملك، فإذا أسقطوا حقَّهم فيه؛ لم يكن لهم بعد ذلك مطالبة لأنهم صاروا ـ في الحال الذي أنفذوا تصرّف المريض فيه حالة المرض ـ كالأجانب[1]، فإذا حصل الموتُ؛ لم يكن لهم فيه حقٌّ؛ كالثُّلث. و[قول][2] القائل بمنع الإنفاذ يصحّ مع القول بأن الموت شرطٌ؛ لأنهم أذنوا قبل التمليك[3] وقبل حصول الشرط؛ فلا ينفذ كسائر الشروط مع مشروطاتها.

وأما مسألة الإنزال؛ فيصح[4] بناؤها على أنه ليس بشرط في هٰذا الغسل،

---

(١) فقد أسقطوا المقدار الذي ترتب لهم على مرض مورثهم، وصاروا كالأجانب لا يقبل منهم بعد الموت كلام فيما تصرف فيه زائداً على الثلث؛ كحال الأجانب في ذٰلك، وكل هٰذا خارج عن تقرُّر ملك لهم في حالة المرض. (د). وفي (ط): «صاروا في المال...».

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من (ط) و (م).

(٣) أي: قبل تمامه بحصول شرطه. (د). وفي (ط): «قبل التملك أو قبل...».

(٤) أي: تبنى على أنَّ الجماع ليس من شرط وجوب الغسل فيه الإنزال، وفرض المسألة الجماع؛ فدعوى أنَّ الإنزال شرط ليست بصحيحة في هٰذا الفرض، أو يقال: إنَّ عدم وجوب الغسل مبني على ما هو أعم من ذٰلك، وهو أنَّ كل إنزال لم يقترن بلذة يكون كالعدم لا حكم له، ولو لم يكن ناشئاً عن الجماع، اللهم إلا ما كان في النوم؛ فإنهم وإنْ لم يشترطوا مقارنته للذة إلا أنه لما كانت الحالة حالة نوم وغفلة عن ضبط اللذة مع كون الغالب أنَّ المنيّ لا يكون إلا مع لذّة؛ طردوا الباب في النوم حتى فيما لم يشعر فيه باللذة، وهٰذا إنما يصح إذا سلمنا أنه يشترط مقارنة اللذة في اعتبار الإنزال موجباً، مع أنهمْ صرحوا في غير الجماع بأنَّ الإنزال بسبب اللذة موجبٌ للغسل، وإنْ لم يقارنها، بل تأخَّر عنها؛ فتأمل، ثم رأيتُ أنَّ ما قلناه ليس متفقاً عليه بل هو المعتمد، ومقابله يشترط في الإنزال الموجب للغسل أنْ يكون بلذة مقارنة، حتى إذا التذَّ وبعد انقضاء اللذة خرج منه المني؛ فإنه لا يطالب بالغسل مطلقاً، سواء اغتسل قبل خروجه ـ وإن لم يطالب به ـ، أو لم يغتسل؛ فكلام المؤلف مبني على هٰذا. راجع الزرقاني وحاشية العدوي عليه. (د).

أو لأنه لا حكم له؛ لأنه إنزالٌ من غير اقتران لذَّة.

فعلى الجملة هٰذه الأشياء لم يتعيَّن فيها التخريج على عدم اعتبار الشَّرط.

المسألة السادسة

الشروط المعتبرة في المشروطات شرعاً على ضربَين:

أحدهما: ما كان راجعاً إلى خطاب التكليف؛ إمّا مأموراً بتحصيلها ـ كالطهارة للصلاة، وأخذ الزينة لها، وطهارة الثوب، وما أشبه ذٰلك ـ، وإما منهيّاً عن تحصيلها ـ كنكاح المحلِّل الذي هو شرط لمراجعة الزوج الأول، والجمعِ بين المتفرق والفرق بين المجتمع خشية الصدقة، الذي هو شرطٌ لنقصان الصدقة، وما أشبه ذٰلك ـ؛ فهٰذا الضرب واضحٌ قصْدُ الشارع فيه؛ فالأول مقصود الفعل، والثاني مقصود الترك، وكذٰلك الشرط المخيَّر فيه ـ إن اتفق[1] ـ؛ فقصد الشارع فيه جعله لِخيرَة المكلَّف: إنْ شاء فعله فيحصل المشروط، وإن شاء تركه؛ فلا يحصل.

والضرب الثاني: ما يرجع إلى خطاب الوضْع؛ كالحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، والحِرْز في القطع، وما أشبه ذٰلك؛ فهٰذا الضرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط، ولا في عدم تحصيله؛ فإبقاء النصاب حَوْلاً حتى تجب الزكاة فيه، ليس بمطلوب الفعل أنْ يقال يجب على [صاحبه][2] إمساكه حتى تجب عليه الزكاة فيه، ولا مطلوب الترك أنْ يقال:

---

(١) كالنكاح الذي يكون به محصناً؛ فهو مباح وشرط في ترتُّب حكم الرجم على الزِّنا. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة من الأصل و(م) و(خ) و(ط)، وسقطت من (د).

يجب عليه إنفاقه خوفاً أنْ تجب فيه الزكاة، وكذٰلك الإحصان، لا يقال: إنه مطلوب الفعل[1] ليجب عليه الرَّجم إذا زنى، ولا مطلوب الترك لئلا يجب عليه الرَّجم إذا زنى.

وأيضاً، فلو كان مطلوباً؛ لم يكن من باب خطاب الوضْع، وقد فرضناه كذٰلك، هٰذا خلف، والحُكْمُ فيه ظاهر[2].

فإذا توجَّه قصدُ المكلَّف إلى فِعْلِ الشَّرط أو إلى تَرْكِه، من حيث هو فِعْل داخل تحت قدرته؛ فلا بدَّ من النَّظر في ذٰلك، وهي:

المسألة السابعة

فلا يخلو أنْ يفعله أو يتركه من حيث هو داخلٌ تحت خطاب التكليف[3]، مأموراً به أو منهيّاً عنه أو مخيّراً فيه أوْ لا، فإنْ كان ذٰلك؛ فلا إشكال فيه، وتنبني

---

(١) أي: ليس مطلوب التحصيل بفعل سببه وهو النكاح، وإلا؛ فالإحصان وصف لا يفعل. (د).

(٢) في (م): «ظاهرة»؛ فضبط الجملة الأستاذ محيي الدين تبعاً لذٰلك: «والحِكَمُ فيه ظاهرة».

(٣) لا يقال: موضوع المسألة عام في الضربين، وقد خصه بخطاب التكليف؛ فيكون خاصّاً بالضرب الأول في المسألة قبلها، وهٰذا لا يناسب فرض المسألة كما لا يناسب الأمثلة الآتية.

لأنا نقول: إن خطاب الوضْع يدخل تحت قوله: «أو مخيراً فيه»، وكذا تحت ما قبله من المأمور به والمنهي عنه، من حيث إن خطاب الوضع في المسائل الآتية يحصل مسبَّباً عن فعل المخيَّر فيه مثلاً كما تقدمت أمثلته؛ فإنَّ الحول في الزكاة يحصل من إمساك المال مدة الحول، وهو فعل مخير فيه، له أن ينفق أو يمسك، والإحصان مرتب على النكاح المخيَّر فيه، وجمع المتفرق وتفريق المجتمع مخيَّر فيه، وكل منهما مترتب عليه خطاب الوضع؛ فالكلام جارٍ مع فرضه المسألة؛ فإنَّ فعل الشرط لأنه مأمور به أو تركه لأنه منهي عنه، أو فعله لأنه مخير فيه، وكان قصده قضاء حاجته، لا إبطال مسبَّب شرعي، فلا كلام في ترتب أحكام الشرط عليه. (د).

الأحكامُ التي تقتضيها الأسباب على حضوره، وترتفع عند فقده؛ كالنِّصاب إذا أُنفق قبل الحَوْل للحاجة إلى إنفاقه، أو أبقاه للحاجة إلى إبقائه، أو يخلط ماشيته بماشية غيره لحاجته إلى الخلطة، أو يزيلها لضرر الشركة أو لحاجة أخرى، أو يطلب التحصُّن بالتزويج لمقاصده، أو يتركه لمعنى من المعاني الجارية على الإنسان، إلى ما أشبه ذٰلك.

وإنْ كان(١) فعله أو تركه من جهة كونه شرطاً قصداً لإسقاط حكم الاقتضاء [في السبب](٢) أن لا يترتب عليه أثره؛ فهٰذا عملٌ غيرُ صحيح، وسعيٌ باطل؛ دلَّت على ذٰلك دلائلُ العقل والشرع معاً.

فمن الأحاديث في هٰذا الباب قوله ﷺ(٣): «لا يُجمعُ بين متفرّقٍ ولا يُفرَّقُ

---

(١) أي: فإن فعل ما يحققُ الشرط أو فعل ما يخلُّ به بهٰذا القصد؛ فإنه يكون باطلاً لا يترتب عليه أثره، وظاهره أنَّ ذٰلك جارٍ فيما ترتب عليه ما لا يعد هرباً من الأثر؛ كأن يجمع لتلزمه الزكاة أو يفرّق لتلزمه أيضاً، وكذا إذا أبقى النصاب بقصد وجوب الزكاة، أو فعل موجب الإحصان ليُرجم إذا زنى ظاهره أنَّ هٰذا لا يترتب عليه أثره؛ لأنه قصد إلى الشرط من جهة كونه شرطاً بنيَّة إسقاط حكم الاقتضاء السابق على فعل ما يحقق الشرط حتى لا يترتب عليه أثره، وهو عدم الزكاة في المثالين الأول والثاني، وعدم الرجم في المثال الثالث، ولا يخفى أنَّ هٰذا الظاهر غير واضح؛ لأنه متى بقي النصاب إلى الحول عنده ولو بهٰذا القصد لزمته الزكاة، وكذا يُقال في بقية الأمثلة؛ فهل تقيد المسألة بما إذا كان الفعل أو الترك قصداً إلى إسقاط أثر شرعي لا يراه في مصلحته، وهرباً مما ينافي مقاصد الناس في المألوف عند العقلاء؛ فيكون الحكم في المسائل السابقة وأمثالها اعتبار الحالة الواقعة ولو كان القصد مندرجاً فيما يقوله المؤلف؟ (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) فهو فَعل منهيّاً عنه ليخلّ بشرط الزكاة أو زيادتها، وفي المثال الثاني فعلَ منهيّاً عنه ليخل بشرط الخيار، وفي المثال الثالث فعل منهيّاً عنه وهو إدخال فَرس معروف فيها أنها تسبق الخيل ليحقق شرط حَوْزِ الرِّهان وهو السبق؛ فهو مخل بقصد المسابقة ومقترن بقصد حصول الشرط، وكذا يقال في شرط الولاء: إنه فعل منهيّاً عنه بقصد إسقاط حكم الاقتضاء ألا يترتب عليه أثره، وكذا =

بين مجتمع خَشْيَة الصدقة»(1).

= البيع، وشرط ألا يبيعه المشتري مطلقاً أو لغيره مثلًا؛ فهٰذا إسقاط لما يترتب على البيع من حق المشتري في سائر تصرفات الملك، وما بعده قيّد فيه السلف الذي لا يكون إلا لله وليس فيه مشاحة ولا ربح بالبيع الذي فيه ذٰلك؛ فقد خرج السلف بذٰلك عن مقتضاه، وشرط في شرط كشرط أنْ يكون الولاء للبائعين في مسألة بريرة حيث اشترطوا في بيعها أنْ تعتقها، واشترطوا في عتقها أنْ يكون الولاء لهم، والفقهاء استثنوا من عدم جواز البيع والشرط مسألة شرط العتق فقد أجازوها؛ فيتصور فيها شرط في شرط، وكذا فعل اليمين المنهي عنها ليرتب عليها حقّاً له لم يكن؛ فقد فعل شرطاً يترتب عليه القضاء له بغير حقه، وقد فعله من جهة كونه شرطاً بالقصد المعلوم، وجعل الشارع اليمين على نية المستحلف حتى لا يمكن الحالف من فعل شرط بهٰذا القصد الباطل، وآية ﴿ولا يحل لكم. . .﴾ إلخ من هٰذا أيضاً، فإذا فعل ما يقتضي نشوزها وعدم قيامها بحدود الله؛ فقد فعل منهيّاً عنه بقصد حصوله على غرضه من الفدية، وآية شهادة الزور؛ فالشهادة يحقق بها شرطاً لحكم القاضي للمشهود له بقصد إسقاط حكم الاقتضاء قبل الشهادة، والتيس المستعار يريد تحقيق شرط عَوْدها للأول بهٰذا القصد. (د).

وفي (م): «قوله عليه السلام»، وفي (خ): «قوله عليه الصلاة والسلام».

(1) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب لا يُجمع بين متفرِّق ولا يُفرَّق بين مجتمع، 3 / 314 / رقم 1450) من حديث أنس رضي الله عنه.

وأخرجه من حديث ابن عمر ضمن قطعة من آخر حديث طويل أبو داود في «السنن» (كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، 2 / 224 ـ 225 / رقم 1568)، والترمذي في «الجامع» (أبواب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم، 2 / 66 ـ 67 / رقم 617)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزكاة، باب صدقة الإبل، 1 / 573، 574 / رقم 1798)، وأحمد في «المسند» (2 / 15)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (3 / 121، 122)، وابن زنجويه في «الأموال» (رقم 1519)، والحاكم في «المستدرك» (1 / 392)، والبيهقي في «الكبرى» (4 / 88)، وابن حزم في «المحلى» (6 / 32، 40) من طريق سفيان بن حسين عن الزهري عن سالم عن أبيه ابن عمر به، وإسناده ضعيف لضعف سفيان في رواية عن الزهري.

ولٰكن للحديث شواهد عديدة اعتنى بسردها ابن زنجويه في «الأموال» (2 / 861 ـ 863)، وانظر: «التلخيص الحبير» (2 / 151، 155)، و«فتح الباري» (3 / 314).

وقال ﷺ[1]: «البَيِّعُ والمبتاعُ بالخيارِ حتَّى يَتفرَّقا إلا أنْ تكون صفْقَةَ خِيار، ولا يحلُّ له أن يُفارِقَهُ خَشْيَةَ أنْ يستقيلَه»[2].

وقال: «مَن أُدخلَ فرساً بَين فَرَسَين وهو لا يأمَنُ أنْ تُسْبَقَ؛ فليس بِقمار، ومن أدخل فرساً بين فَرَسين وقد أمِن أنْ تُسبقَ؛ فهو قِمار»[3].

---

(١) في (م): «عليه السلام»، وفي (خ): «عليه الصلاة والسلام».

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار، ٤ / ٣٢٦ / رقم ٢١٠٧، وباب إذا لم يوقت الخيار هل يجوز البيع، ٤ / ٣٢٧ ـ ٣٢٨ / رقم ٢١٠٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، ٣ / ١١٦٣ / رقم ١٥٣١)، وأبو داود في «السنن» (كتاب البيوع والإجارات، باب في خيار المتبايعين / رقم ٣٤٥٤، ٣٤٥٥)، والترمذي في «الجامع» (أبواب البيوع، باب ما جاء في البيعين بالخيار ما لم يتفرقا / رقم ١٢٤٥)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب وجوب الخيار للمتبايعين قبل افتراقهما، ٧ / ٢٤٨ ـ ٢٤٩)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب البيعان بالخيار ما لم يفترقا، ٢ / ٧٣٦ / رقم ٢١٨١)، ومالك في «الموطأ» (٢ / ٢٦٧١)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٤، ٩، ٧٣)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٦١٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٢٦٨، ٢٧٢) عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما بألفاظ متعددة منها هٰذا.

(٣) أخرجه أحمد في «المسند» (٣ / ٥٠٥)، وابن ماجه في «السنن» (٢ / ٩٦٠ / رقم ٢٨٧٦)، وأبو داود في «السنن» (٣ / ٣٠ / رقم ٢٥٧٩)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (١٢ / ٤٩٩)، والدارقطني في «السنن» (٤ / ٣٠٥)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٢ / ٣٦٥ ـ ٣٦٦)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١١٤)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ٢٠)، والبغوي في «شرح السنة» (١٠ / ٣٩٥ ـ ٣٩٦ / رقم ٢٦٥٤)، وابن حزم في «المحلى» (٧ / ٣٥٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (٢ / ١٧٥)، والحربي في «غريب الحديث» (٢ / ٣٧٣)، والطبراني في «المعجم الصغير» (١ / ٢٨٥ / رقم ٤٧٠ ـ الروض الداني)، وابن المنذر في «الإقناع» (٢ / ٥٠٦)، وأبو عبيد في «غريب الحديث» (٢ / ١٤٣)، وابن عدي في «الكامل» (٣ / ١٢٠٨ ـ ١٢٠٩)، وأبو يعلى في «المسند» (١٠ / ٢٥٩ / رقم ٥٨٦٤)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٧ / ١٠٣ / ٢) من طريقين (سفيان بن حسين وسعيد بن بشير) بأسانيد متفرقة عن الزهري عن سعيد بن المسيب =

. . . .

= عن أبي هريرة به.

وهٰذا إسناد ضعيف، والحديث معلول، أعلَّه جهابذة الجرح والتعديل.

قال عبدالرحمٰن بن أبي حاتم في كتاب «العلل» (٢ / ٢٥٢ / رقم ٢٢٤٩) له: «سألت أبي عن حديث رواه يزيد بن هارون وغيره عن سفيان بن حسين عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة مرفوعاً: «أيما رجل أدخل فرساً بين فرسين وهو يأمن أن يُسْبَقَ؛ فهو قمارٌ»؟ قال أبي: هٰذا خطأ، لم يعمل سفيان بن حسين شيئاً لا يشبه أن يكون عن النبي ﷺ، وأحسن أحواله أن يكون عن سعيد بن المسيِّب من قوله، وقد رواه يحيى بن سعيد عن سعيد من قوله».

وقال ابن أبي خيثمة في «تاريخه» ـ كما في «التلخيص الحبير» (٤ / ١٦٣)، و«الفروسية» (٢٣٠ ـ بتحقيقي) لابن القيم ـ:

«سألت يحيى بن معين عن حديث سفيان بن حسين عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «من أدخل فرساً بين فرسين. . .» الحديث؛ فقال: باطلٌ وخطأ على أبي هريرة».

وقال أبو داود في «سننه» بعد أن أخرجه (رقم ٢٥٨٠): «رواه معمرٌ وشعيبٌ وعقيلٌ عن الزهري عن رجال من أهل العلم، قالوا: «مَن أدخل فرساً»، وهٰذا أصح عندنا».

هٰذا لفظ أبي داود؛ فلا ينبغي أن يقتصر المخرِّج له من «السنن» على قوله: رواه أبو داود، ويسكت عن تعليله له.

وقد رواه مالك في «الموطأ» (٢ / ٤٦٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ٢٠) «عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب؛ أنه قال: «من أدخل فرساً»»؛ فجعله من كلام سعيد نفسه.

وكـذٰلك رواه الأساطين الأثبات من أصحاب الزهري معمر بن راشد، وعقيل بن خالد، وشعيب بن أبي حمزة، والليث بن سعد، ويونس بن يزيد الأيلي، وهٰؤلاء أعيان أصحاب الزهري، كلهم رووه عن سعيد بن المسيب من قوله.

وممَّن أعلَّه أبو عبيد القاسم بن سلام في «غريب الحديث» (٢ / ١٤٣)، وأعلَّه أبو عمر ابن عبدالبر في «التمهيد» (١٤ / ٨٧)، وقال:

«هٰذا حديث انفرد به سفيان بن حسين من بين أصحاب ابن شهاب، ثم أعلَّه بكلام أبي داود». =

وقال في حديث بَريرة حين اشترط أهلُها أنْ يكون الولاءُ لهم: «من اشترط شرطاً ليس في كتابِ اللهِ؛ فهو باطل، وإن كان مئة شرط»[1] الحديث.

ونهى عليه [الصلاة والسلام] عن بَيعٍ وشَرطٍ، وعن بَيْعٍ وسلَفٍ، وعن شرطين في بيع[2]، وسائر أحاديث الشروط المنهي عنها.

= وقال بعض الحفاظ فيما نقل ابن القيم في «الفروسية» (٢٣١ - ٢٣٢ - بتحقيقي): «يبعُد جدّاً أن يكون الحديث عند الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة مرفوعاً، ثم لا يرويه واحد من أصحابه الملازمين له، المختصين به الذي يحفظون حديثه حفظاً، وهم أعلم الناس بحديثه، وعليهم مداره، وكلهم يروونه عنه كأنما من قول سعيد نفسه، وتتوفر هممهم ودواعيهم على ترك رفعه إلى النبي ﷺ، وهم الطبقة العليا من أصحابه، المقدمون على كل من عداهم ممن روى عن الزهري، ثم ينفرد برفعه من لا يدانيهم ولا يقاربهم؛ لا في الاختصاص به، ولا في الملازمة له، ولا في الحفظ، ولا في الإتقان، وهو معدود عندهم في الطبقة السادسة من أصحاب الزهري على ما قال أبو عبدالرحمٰن النسائي، وهو سفيان بن حسين؛ فمن له ذوق في علم الحديث لا يشك ولا يتوقف أنه من كلام سعيد بن المسيِّب لا من كلام رسول الله ﷺ، ولا يتأتّى له الحكم برفع الحديث إلى النبي ﷺ، بل إما أن يرويه ويسكت عنه، أو ينبِّه عليه».

قال ابن القيم: «وسمعتُ شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: «رفع هٰذا الحديث إلى النبي ﷺ خطأ، وإنما هو من كلام سعيد بن المسيّب».

قال: «وهٰذا مما يعلم أهل العلم بالحديث أنه ليس من كلام النبي ﷺ، وإنما هو من كلام سعيد بن المسيب نفسه، وهٰكذا رواه الثقات الأثبات من أصحاب الزهري عنه عن سعيد بن المسيب؛ مثل: الليث بن سعد، وعقيل، ويونس، ومالك بن أنس، وذكره في «الموطأ» عن سعيد ابن المسيب نفسه، ورفعه سفيان بن حسين الواسطي، وهو ضعيف لا يحتج بمجرَّد روايته عن الزهري لغلطه في ذٰلك». ونحوه في «مجموع الفتاوى» (١٨ / ٦٣ - ٦٤).

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب إذا اشترط شروطاً في البيع لا تحل، ٤ / ٣٧٦ / رقم ٢١٦٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق، ٢ / ١٠٤٢ / رقم ١٥٠٤) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) في الأصل و(ط): «عن شرطين في شرط»، وفي النسخ الثلاث المطبوعة: «وعن شرط =

ومنه حديث: «من اقتطَع مال امرىء مسلمٍ بيمينه»[1].

وحديث: أنَّ «اليمينَ على نِيّةِ المستَحلِف»[2].

وعليه جاءت الآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ الآية [آل عمران: ٧٧].

وفي القرآن أيضاً: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ الآية [البقرة: ٢٢٩].

وآية شهادة الزور والأحاديث فيها من هٰذا أيضاً.

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

وما جاء من[3] الأحاديث.

وقال: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

= في شرط»! والصواب: «وعن شرطين في بيع»؛ كما أثبتناه.

وسيأتي النهي عن ذٰلك في حديث بلفظ: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن...». انظره وتخريجه (ص ٤٦٩).

وما بين المعقوفتين سقط من (م)، وكتب (خ) هنا ما نصه: «لم يجر البيع والسَّلف لاتّهام المتعاقدين على قصد السَّلف بزيادة، ولأنّ فيه الجمع بين عقدين متضادّين؛ فإنَّ السَّلف معروف، والبيع موضوع للتّجارة، ومبنيٌّ على المشاحّة».

(١) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار، ١ / ١٢٢ / رقم ١٣٧) بلفظ: «من اقتطع حقَّ امرىء مسلم بيمينه؛ فقد أوجب الله له النار».

(٢) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الأيمان، باب يمين الحالف على نية المستحلف، ٣ / ١٢٤٧ / رقم ١٦٥٣، بعد ٢١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) في (ط): «وما في معناه من».

وما جاء من أحاديث لعنِ المحلِّل والمحلَّل له[1] والتيس المستَعار.

وحديث التَّصْرِيَة في شراء الشاة على أنها غزيرة الدَّرّ[2].

وسائر أحاديث النهي عن الغش[3].

---

(١) أخرج الترمذي في «الجامع» (٢ / ٢٩٤)، وأبو داود في «السنن» (٢ / ٢٢٧)، وابن ماجه في «السنن» (١ / ٦٢٢)، والنسائي في «المجتبى» (٦ / ١٤٩)، وأحمد في «المسند» (١ / ٤٥٠)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٩٤)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٤ / ٢٩٥)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ٢٦٩)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٢٥١)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٩٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٧ / ٢٠٧) من حديث ابن مسعود: لعن المحلل والمحلل له.

وقال الذهبي في «الكبائر» (ص ٢١٣ ـ بتحقيقنا) بعد أن أورد حديث: «لعن الله المحلِّل والمحلَّل له»، قال: «جاء ذلك من وجهين جيدين عنه ﷺ».

وقال ابن حجر في «التلخيص الحبير» (٣ / ١٧٠): «صححه ابن القطان وابن دقيق العيد على شرط البخاري».

وانظر غير مأمور: «الاقتراح» (٢٠٧)، و«تحفة المحتاج» (٢ / ٣٧٢).

(٢) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفِّل الإبل والبقر والغنم / ٣ / ٣٦١ / رقم ٢١٤٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب البيوع، باب حكم بيع المصرَّاة، ٣ / ١١٥٨ / رقم ١٥٢٤) من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «لا تصرُّوا الإبل والغنم للبيع، فمن ابتاعها بعد ذلك؛ فهو بخير النَّظَرَين من بعد أن يحلبها؛ إنْ رضيَ أمسكها، وإنْ سخطها ردَّها وصاعاً من تمر»، وفي رواية لمسلم: «من اشترى مصراة؛ فهو بالخيار ثلاثة أيام، فإن رَدها؛ ردَّ معها صاعاً من تمرٍ لا سمراء».

وهي في البخاري معلقة، دون «لا سمراء».

(٣) أخرج ابن حبان في «الصحيح» (٢ / ٣٢٦ / رقم ٥٦٧ ـ الإحسان)، والطبراني في «الكبير» (رقم ١٠٢٣٤)، و«الصغير» (١ / ٢٦١)، وأبو نعيم في «الحلية» (٤ / ١٨٩)، والقضاعي في «مسند الشهاب» (رقم ٢٥٣، ٢٥٤) بإسنادٍ حسن عن ابن مسعود مرفوعاً: «من غشَّنا فليس منا».

وأخرجه مسلم في «صحيحه» (رقم ١٠١)، وأبو داود في «السنن» (رقم ٣٤٥٥)، والترمذي =

والخديعة.

والخِلابة[1].

والنَّجْش[2].

وحديث امرأة رِفاعة القُرَظِيّ حين طلقها وتزوجها[3] عبدالرحمٰن بن

= في «الجامع» (رقم ١٣١٥)، وابن ماجه في «السنن» (رقم ٢٢٢٤)، وأحمد في «المسند» (٢ / ٢٤٢، ٤١٧)، وأبو عوانة في «المسند» (١ / ٥٧)، والطحاوي في «المشكل» (٢ / ١٣٩)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٥٦٤)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٨، ٩)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٥/ ٢٣٠) من حديث أبي هريرة.

(١) وأخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب البيوع، باب ما يكره من الخداع في البيع، ٤ / ٣٣٧ / رقم ٢١١٧)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب البيوع، باب من يخدع في البيع، ٣ / ١١٦٥ / رقم ١٥٣٣)؛ أن النبي ﷺ قال لمن يخدع في البيع: «متى بايعت؛ فقل: لا خِلابة»، وهٰذا الرجل هو حبان بن مُنقذ، وقيل: بل والده، وهٰذا هو الصحيح، وانظر: «تنبيه المعلم بمبهمات صحيح مسلم» (رقم ٥٩٦)، وتعليقنا عليه.

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب النجشي، ٤ / ٣٥٥ / رقم ٢١٤٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه) من حديث ابن عمر: «إن النبي ﷺ نهى عن النَّجْش».

قال (د): «تصرية الشاة وما معها من مسائل الغش والخديعة والخلابة والنجش ـ ويجمعها في الحقيقة جنس الغش ـ قد فعل بها أمراً يقتضي زيادة الثمن عما إذا كانت غير مغشوشة، ولو كان ما فعله بهٰذا القصد صحيحاً؛ لرُتب الشارعُ عليه ملكه للزيادة وحل الانتفاع بها، ولٰكنه لا يرتب ذٰلك لأنه فعل شرط الزيادة بهٰذا القصد السيء ولا بد؛ فلا تكون الزيادة ملكاً له، ولا يحل انتفاعه بها، وللمشتري ردّ المبيع واسترداد الثمن».

(٣) في جميع الأمثلة السابقة وجد الشرط فعلاً، ولٰكن بقصد غير صحيح؛ فكان سعياً باطلاً من هٰذه الجهة، أما في مسألة امرأة رفاعة؛ فليس فيها تحقق الشرط وهو نكاح الزوج الآخر، وأنه فعل بقصد شيء كالتحليل مثلاً حتى يلغى الأثر المترتب على الشرط ويبقى الأمر كما كان قبل فعله، =

الزُّبير[1].

والأدلة أكثر من أنْ يُؤتى عليها هنا.

= وإنما الذي في المسألة أنَّ الشرط لم يتحقق بدليل قوله عليه السلام: «لا، حتى تذوقي عُسليته...» إلخ، أي إنه لم يتحقق المسّ مع الانتشار بدليل أنها لما عادت إليه عليه السلام بعد مدة تقول: إنه قد مسَّني؛ فقال لها: «كذبت بقولك الأول، فلن أصدقك في الآخر»؛ فلا يظهر وجه إدراج المسألة في هٰذا الباب. (د).

(1) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الشهادات، باب شهادة المختبىء، 5 / 249 / رقم 2639)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب لا تحل المطلقة ثلاثاً لمطلِّقها حتى تنكح زوجاً غيره، 2 / 1055 - 1056 / رقم 1433)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الطلاق، باب المبتوتة لا يرجع إليها زوجها حتى تنكح زوجاً غيره، 2 / 731 - 732 / رقم 2309)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الطلاق، باب إحلال المطلقة ثلاثاً والنكاح الذي يحلها به، 6 / 148)، والترمذي في «الجامع» (أبواب النكاح، باب ما جاء فيمن يطلّق امرأته ثلاثاً فيتزوّجها آخر فيطلِّقها قبل أن يدخل بها، 2 / 293 / رقم 1127)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب النكاح، باب الرجل يطلّق امرأته ثلاثاً فتتزوّج فيطلقها قبل أن يدخل بها أترجع إلى الأول، 1 / 621 - 622 / رقم 1932)، وأحمد في «المسند» (6 / 42، 96) من حديث عائشة قالت: «جَاءَتِ امرأةُ رِفاعةَ القرظيِّ إلى النبي ﷺ؛ فقالت: كنتُ عند رِفاعة فطلَّقني، فبتَّ طلاقي، فتزوَّجتُ بعده عبدالرحمٰن بن الزَّبير، وإنما معه مثلُ هدبةِ الثوب، فقال: «أتريدينَ أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا؛ حتى تذوقي عُسَيْلته ويذوق عُسَيلتكِ»».

وأخرج مالك في «الموطأ» (2 / 531) عن المِسوَر بن رفاعة القرظي عن الزَّبير بن عبدالرحمٰن بن الزَّبير: إن رفاعة بن سِمْوال طلّق امرأته تميمة بنت وهب، وذكر نحوه.

وهو مرسل عند أكثر رواة «الموطأ»، ورواه ابن وهب وابن القاسم وعلي بن زياد وإبراهيم ابن طهمان وعبيدالله بن عبدالمجيد الحنفي، جميعهم عن مالك؛ فقالوا: عن الزَّبير بن عبدالرحمٰن عن أبيه موصولاً، وهو صاحب القصّة.

(فائدة): الزَّبير ضبطها الحافظ في «التقريب» (3860) بفتح الزاي، وفي حاشية الأصل بكسر الباء وفتح الزاي المشددة.

وأيضاً؛ فإنَّ هٰذا العمل[1] يُصيِّر ما انعقد سبباً لحُكم شرعي جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة، عبثاً لا حِكْمة له ولا منفعة به[2]، وهٰذا مناقضٌ لما ثبت في قاعدة المصالح، وأنها معتبَرة في الأحكام.

وأيضاً؛ فإنه مضادٌّ لقصد الشارع من جهة أنَّ السبب لمَّا انعقد وحصل في الوجود؛ صار مقتضياً شرعاً لمسبَّبه، لٰكنه توقف على حصول شرط[3] هو تكميل للسبب؛ فصار هٰذا الفاعلُ أو التاركُ بقصد رفع حكم السبب قاصداً لمضادَّة الشارع في وضعه سبباً، وقد تبيَّن [أنَّ][4] مضادة قصد الشارع باطلة؛ فهٰذا العمل باطل.

فإنْ قيل: المسألة مفروضة في سببٍ توقَّف اقتضاؤه للحكم على شرط، فإذا فقد الشرط بحكم القصد إلى فَقْده؛ كان كما لو لم يقصد ذٰلك، ولا تأثير للقصد، وقد تبيَّن أنَّ الشرط إذا لم يوجد لم ينهض[5] السبب أنْ يكون مقتضياً؛ كالحول في الزكاة؛ فإنه شرطٌ لا تجب الزكاة بدونه بالفرض، والمعلوم من قصد الشارع أنَّ السبب إنما يكون سبباً مقتضياً عند وجود الشروط، لا عند فقدها، فإذا لم ينتهض سبباً؛ كانت المسألة كمن أنفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى

---

(١) ما تقدم من الآيات والأحاديث استدلال بالنقل والاستنباط منه، وهٰذا وما بعده استدلال بطريق العقل المبني على ما استُقرىء من مقاصد الشرع في شرع الأحكام للمصالح، فلو جرى العمل باعتبار هٰذا الشرط الذي قصد به هٰذا القصد؛ لبطلت تلك المصالح التي يبنيها الشارع على تلك الأسباب، فمثلاً لو اعتبر التفريق والجمع بهٰذه النية، ولو اعتبر الإنفاق قبل الحول بقليل ليهرب من الزكاة في المسألتين؛ لأمكن لكل واحد أنْ يخلص من وجوب الزكاة بفعل هٰذا الشرط أو تركه مثلاً، وضاعت المصلحة المترتبة على الزكاة، وكذا يقال في سائر الأمثلة. (د).

(٢) في (ط): «فيه».

(٣) كمرور الحول مثلاً في النصاب، فإذا أنفق بعضه بقصد رفع الزكاة؛ كان قصده رفع الزكاة عن هٰذا النصاب المملوك له مضادّاً لقصد الشارع إيجاب الزكاة فيه. (د).

(٤) سقط من الأصل. (٥) في الأصل و(ط): «ينتهض».

من معاني الانتفاع، فلا تجب عليه الزكاة؛ لأنَّ السبب لم يقتض إيجابها لتوقفه على ذٰلك الشرط الذي ثبت اعتباره شرعاً، فمن حيث قيل فيه: إنه مخالف لقصد الشارع؛ يقال: إنه موافق[1]، وهٰكذا سائر المسائل.

فالجواب: إنَّ هٰذا المعنى إنما يجري فيما إذا لم يقصد رفع حكم السبب، وأما مع القصد إلى ذٰلك؛ فهو معنى غير معتبر؛ لأنَّ الشرع شهد له بالإلغاء على القطع، ويتبيَّن ذٰلك بالأدلة المذكورة إذا عُرضت المسألة عليها؛ فإنَّ الجمع بين المتفرق[2] أو التفرقة بين المجتمع قد نُهي عنها إذا قُصد بها إبطال[3] حكم السبب، بالإتيان بشرط يُنقصها حتى تُبخس المساكين؛ فالأربعون شاة فيها شاة بشرط الافتراق، ونصفها بشرط اختلاطها بأربعين أخرى مثلاً، فإذا جمعها بقصد إخراج النصف؛ فذٰلك هو المنهي عنه، كما أنه إذا كانت مئة مختلطة بمئة وواحدة، ففرقها قصداً أنْ يخرج واحدة؛ فكذٰلك، وما ذاك إلا أنه أتى بشرط أو رفع شرطاً يرفع عنه ما اقتضاه السبب الأول، فكذٰلك المنفق نصابه بقصد رفع ما اقتضاه من وجوب الإخراج، وكذٰلك قوله: «ولا يحلُّ له أنْ يفارقَه خشيةَ أنْ يستقيلَه»[4]؛ فنهى عن القصد إلى رفع شرط الخيار الثابت

---

(١) هو مضاد لقصد الشارع كما ذكر في الدليل السابق، وموافق له من جهة أنَّ قصد الشارع أنَّ السبب إنما يقتضي مسبَّبه عند وجود الشرط لا عند فقده، يعني: فكان يقتضي ذٰلك على أكثر الفروض أنْ يقال: إنه فعل منهيّاً عنه وأثم مثلاً، ولٰكنه لا تجب عليه الزكاة؛ فإثمه من جهة المضادة لقصد الشارع وعدم وجوب الزكاة لفقد الشرط الذي قصد الشارع توقف تأثير السبب على حصوله. (د).

(٢) في الأصل: «المفترق».

(٣) وتقدمت القاعدة الأصولية وهي أنه ليس لأحد أنْ يرفع حكم السبب لأن المسبَّب من فعل الله لا من فعل المكلف، ولما كان هٰذا الشرط يقصد به رفع المسبب؛ كان لاغياً وكأنه لم يكن. (د).

(٤) قطعة من حديث صحيح مضى تخريجه (ص ٤٢٥).

له بسبب العقد، وعن الإتيان بشرط الفَرس المحللَة[1][للجعل][2] بقصد أخذه، لا بقصد المسابقة معه، ومثله مسائل الشروط؛ فإنها شروط يقصد بها رفع أحكام الأسباب الواقعة[3]؛ فإنَّ العقد على الكتابة[4] اقتضى أنه عقد على جميع ما ينشأ عنه، ومن ذٰلك الولاء، فمن شرط أنَّ الولاء له من البائعين؛ فقد قصد بالشرط رفع حكم السبب فيه، واعتبِرْ هٰكذا سائر ما تقدم تجده كذٰلك؛ فعلى هٰذا الإتيان بالشروط أو رفعها بذٰلك القصد هو المنهي عنه[5]، وإذا كان منهياً عنه

---

(١) في النسخ المطبوعة: «المحلِّية».

(٢) سقط من الأصل.

(٣) قيد به لما سبق له من أنَّ المسبَّب الذي لا يرفع هو مسبَّب سبب وقع بالفعل؛ فارجع إليه. (د).

(٤) كتب ناسخ الأصل هنا ما نصه: قوله: «فإن العقد على الكتابة... إلخ» كلام غير صحيح؛ فإن بيع الكتابة منعه أبو حنيفة والشافعي، وأجازه مالك، لٰكنه يقول: «الولاء لعاقدها لا لمشتريها» عكس ما قاله المصنف، وكلامه يشير إلى أن حديث بريرة محمول على بيع كتابتها لا رقبتها، وهو حمل فاسد كما ذكرناه من كون الولاء في بيع الكتابة عند من يجيزها للعاقد، والذي في الحديث خلافه.

وأيضاً؛ فإن الكتابة إذا كانت نقداً إنما تباع بعرض، والذي في القصة خلافه، والمحققون من المالكية يحملون بيعها على بيع رقبتها بعد (عجزها)، فمن اشترطه من بائعي الرقبة: الولاء على المشتري أن أعتق، فقد قصد رفع حكم السبب فيه؛ فكان الصواب التمثيل على هٰذا الوجه، وكان المصنف اعتمد على ما في «بداية المجتهد» للحفيد ابن رشد، حيث نقل عن المالكية حمل الحديث على بيع الكتابة وهو كلام فاسد بما أوضحناه، والله تعالى أعلم.

وممن أشار إلى فساده بالوجه الأول الأبي في «شرح مسلم»، وبالوجه الثاني ابن قيم الجوزية في كتاب «الهدي». اهـ. كاتبه.

(٥) أي: فقوله ـ في الاعتراض السابق ـ: إنه موافق من جهة ومخالف من جهة؛ غير صحيح، فإنه مخالف من كل جهة؛ لأنه متى كان المنهي عنه هو فعل الشرط نفسه؛ فيكون باطلاً وكأنه لم يحصل؛ فبقي الحكم كما كان قبل فعله. (د).

كان مضاداً لقصد الشارع[1]؛ فيكون باطلاً.

فصل

هٰذا العمل هل يقتضي البطلانَ بإطلاقٍ أم لا؟

الجواب: إنَّ في ذٰلك تفصيلاً، وهو أنْ نقول[2]: لا تخلو أنْ يكون الشرط الحاصل في معنى المرتفع، أو المرفوع في حكم الحاصل معنى، أوْ لا.

فإنْ كان كذٰلك؛ فالحكم الذي اقتضاه السبب على حاله قبل هٰذا العمل، والعمل باطل ضائع لا فائدة فيه، ولا حكم له، مثل أنْ يكون وهبَ المالَ قبل الحول لمن راوَضه على أنْ يردَّه عليه بعد الحول بهبةٍ أو غيرها، وكالجامع بين المفترق[3] ريثما يأتي الساعي ثم تُرد إلى التفرقة، أو المفرِّق بين المجتمع كذٰلك ثم يردُّها إلى ما كانت عليه، وكالناكح لتظهر صورةُ الشرط ثم تعود إلى مطلِّقها ثلاثاً، وأشباه ذٰلك؛ لأنَّ هٰذا الشرط المعمول فيه لا معنى له ولا فائدة فيه تقصد شرعاً.

وإنْ لم يكن كذٰلك؛ فالمسألة محتملة، والنظر فيها متجاذب ثلاثة أوجه:

أحدها[4] أنْ يقال: إنَّ مجرد انعقاد السبب كافٍ؛ فإنه هو الباعث[5] على

---

(١) أي: مضاد له عيناً، وسيأتي لهٰذا ذكر في الفصل بعده. (د).

(٢) في (ط): «يقال». (٣) في (ط): «المتفرق».

(٤) ضعيف في النظر إنْ لم يُكمَّل بما سبق من أنه منهي عنه ومضاد لقصد الشارع قطعاً؛ فيكون باطلاً، أما مجرد أنَّ الشرط أمر خارجي... إلخ؛ فإنه لا يفيد، ولو جعل ما بعده مكملاً له لا دليلاً مستقلاً، وكان هو روح الدليل لصح، ولٰكن قوله: «وأيضاً» يقتضي استقلاله في نظره بالاستدلال، وكلامه في التطبيق على الأمثلة بعد يقتضي أنَّ محل الاستدلال وروحه ما بعد قوله: «وأيضاً»؛ فتأمل. (د).

(٥) لا يخفى ما فيه من التسامح. (د).

الحكم، وإنما الشرط أمر خارجي مكمل، وإلا؛ لزم أنْ يكون الشرط جُزءَ العلة[1]، والفرض بخلافه، وأيضاً؛ فإنَّ القصد فيه قد صار غيرَ شرعي؛ فصار العمل فيه مخالفاً لقصد الشارع، فهو في حكم ما لم يعمل فيه، واتحد مع القسم الأول في الحكم؛ فلا يترتب على هٰذا العمل حكم، ومثال ذٰلك إنْ أنفقَ النصاب قبل الحول في منافعه أو وهبه هبة بَتْلة لم[2] يرجع فيها، أو جمع بين المفترق، أو فرَّق بين المجتمع ـ وكلُّ ذٰلك بقصد الفرار من الزكاة ـ، لٰكنه لم يعد إلى ما كان عليه قبول الحول، وما أشبه ذٰلك؛ فقد علمنا ـ حين نصب الشارعُ ذٰلك السبب للحكم ـ أنه قاصدٌ لثبوت الحكم به، فإذا أخذ هٰذا برفع حكم السبب مع انتهاضه سبباً؛ كان مناقضاً لقصد الشارع، وهٰذا باطل، وكون الشرط ـ حين رُفع أو وُضع ـ على وجه يعتبره الشارع على الجملة[3] قد أثر فيه القصد الفاسد؛ فلا يصح أنْ ينتهض شرطاً شرعيّاً، فكان كالمعدوم بإطلاق، والتحق بالقسم الأول.

والثاني أنْ يقال: إنَّ مجرد انعقاد السبب غيرُ كافٍ، فإنه وإنْ كان باعثاً؛ قد جُعل في الشرع مقيداً بوجود الشرط، فإذاً ليس كون السبب باعثاً بقاطع في أنَّ الشارع قصد إيقاع المسبَّب بمجرده، وإنما فيه أنه قصده إذا وقع شرطه، فإذا كان كذٰلك؛ فالقاصد لرفع حكم السبب مثلاً بالعمل في رفع الشرط لم يناقض قصدُه قصدَ الشارع من كل وجه، وإنما قَصد لِما لم يظهر فيه قصدُ الشارع للإيقاع أو عدمه، وهو الشرط أو عدمه، لٰكن لمَّا كان ذٰلك القصد آيلاً لمناقضة

---

(1) في ط: «علة».

(2) أي: بائنة قاطعة.. انظر: «لسان العرب» (ب ت ل).

(3) فالشارع يعتبر إنفاق النصاب قبل الحول في منافعه، والهبة البتلة، وجمع المتفرق مثلاً بهٰذا القصد نافذاً؛ فيرتب في الهبة ملك الموهوب له، ولا يردّ ما أنفقه في قضاء مصالحه، وهٰكذا لا يلزمه بتفريق المجتمع؛ فتكون التصرفات صحيحة في الجملة، لا من كل وجه؛ لأنه بهٰذا القصد الفاسد يكون آثماً، وأيضاً لا يرتب عليه الحكم الذي أراده وهو الفرار من الزكاة. (د).

قصد الشارع على الجملة، لا عيناً؛ لم يكن مانعاً من ترتب أحكام الشروط عليها.

وأيضاً؛ فإنَّ هٰذا العمل لمّا كان مؤثراً وحاصلاً وواقعاً؛ لم يكن القصد الممنوع فيه مؤثراً في وضعه شرطاً شرعيّاً أو سبباً شرعيّاً، كما كان تغيُّر المغصوب سبباً أو شرطاً في منع صاحبه منه وفي تملك الغاصب له، ولم يكن فعله بقصد العصيان سبباً في ارتفاع ذٰلك الحكم.

وعلى هٰذا الأصل ينبني صحة ما يقول اللخْميُّ فيمن تصدق بجزءٍ من ماله لتسقط عنه الزكاة، أو سافر في رمضان قصداً للإفطار، أو أخرّ صلاة حَضَرٍ عن وقتها الاختياري ليصليها في السفر ركعتين، أو أخرت امرأةٌ صلاةً بعد دخول وقتها رجاء أنْ تحيضَ فتسقط عنها، قال: فجميع ذٰلك مكروه، ولا يجب على هٰذا في السفر صيام، ولا أنْ يُصلي أربعاً، ولا على الحائض قضاؤها، وعليه أيضاً يجري الحكم في الحالف: ليَقضيَّن فلاناً حقَّه إلى شهر، وحلف بالطَّلاق الثلاث؛ فخاف الحِنْثَ فخالع زوجته لئلا يحنث، فلما انقضى[1] الأجل راجعها؛ فهٰذا الوجه يقتضي أنه لا يحنث لوقوع الحِنْثِ وليست بزوجة؛ لأنَّ الخلع ماضٍ شرعاً وإن قصد به قصد الممنوع.

والثالث: أنْ يُفرَّق بين حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين؛ فيبطل العمل في الشرط في حقوق الله، وإنْ ثبت له في نفسه حكمٌ شرعيٌّ؛ كمسألة الجمع بين المفترق والفرق بين المجتمع، ومسألة نكاح المحلِّل على القول بأنه نافذ ماض ولا يُحلِّها ذٰلك للأوَّل؛ لأنَّ الزكاة من حقوق الله، وكذٰلك المنع من نكاح المحلِّل حق الله؛ لغلبة حقوق الله في النكاح على حقوق الآدميين، وينفذ مقتضى الشرط في حقوق الآدميين؛ كالسفر ليقصر أو ليفطر أو نحو ذٰلك.

---

(١) في الأصل: «قضى».

هٰذا كله ما لم يدل دليلٌ خاصٌ على خلاف ذٰلك، فإنه إنْ دلَّ دليل خاصٌ على خلافه؛ صِيرَ إليه، ولا يكون نقضاً على الأصل المذكور؛ لأنه إذ ذاك دالٌّ على إضافة هٰذا الأمر الخاصِّ إلى حق الله، أو إلى حقِّ الآدميين، ويبقى بعدُ ما إذ[1] اجتمع الحَقان محلَّ نظر واجتهاد؛ فيغلب أحدُ الطرفين بحسب ما يظهر للمجتهد، والله أعلم.

المسألة الثامنة

الشروط مع مشروطاتها[2] على ثلاثة أقسام:

أحدها: أنْ يكون مكمِّلاً لحِكْمة المشروط وعاضداً لها[3] بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال؛ كاشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه، واشتراط الكُفء والإمساك بالمعروف والتسريح[4] بإحسان في النكاح، واشتراط الرهن والحميل والنقد أو النسيئة في الثمن في البيع، واشتراط العهدة في الرقيق، واشتراط مال العبد وثمرة الشجر وما أشبه ذٰلك، وكذا اشتراط الحول في الزكاة، والإحصان في الزنى، وعدم الطَّوْل في نكاح الإماء، والحِرْز في القطع؛ فهٰذا القسم لا إشكال في صحته شرعاً؛ لأنه مكمِّلٌ لحكمة كلِّ سبب يقتضي حكماً، فإن[5] الاعتكاف لما كان انقطاعاً إلى العبادة على وجه لائق

---

(١) في (ماء): «إذا».

(٢) في المسألتين السادسة والسابعة قيد الشروط بقوله: «المعتبرة في المشروطات شرعاً»، وهنا أطلقها حتى يتأتَّى التقسيم إلى الأقسام الثلاثة؛ فالكلام هنا عام فيما اشترطه الشارع وما اشترطه الشخص نفسه من شرط ملائم أو مناف أو لا ملائم ولا مناف. (د).

(٣) مقوياً لها. (ماء).

(٤) في (ط): «أو التسريح».

(٥) في الأصل: «فإن كان الاعتكاف...» بزيادة «كان».

بلزوم المسجد؛ كان للصيام فيه أثر ظاهر، ولما كان غيرُ الكُفء مظنّةً للنزاع وأَنَفَة أحد الزوجين أو عَصَبَتِهما وكانت الكفاءة أقرب إلى التحام الزوجين والعَصَبة، وأولى بمحاسن العادات؛ كان اشتراطها ملائماً لمقصود النكاح، وهٰكذا الإمساك بمعروف، وسائر تلك الشروط المذكورة تجري على هٰذا الوجه؛ فثبوتها شرعاً واضح.

والثاني: أنْ يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمِّل لحكمته، بل هو على الضد من الأول، كما إذا اشترط في الصلاة أنْ يتكلم فيها إذا أحبّ، أو اشترط في الاعتكاف أنْ يخرج عن المسجد إذا أراد بناء على رأي مالك[1]، أو اشترط في النكاح أنْ لا يُنفق عليها أو أنْ لا يطأها وليس بمجبوبٍ ولا عِنِّين، أو شرط في البيع أنْ لا ينتفع بالمبيع، أو إن انتفع؛ فعلى بعض الوجوه دون بعض، أو شرط الصانع على المستَصْنع أنْ لا يضمن المستأجَرَ عليه إنْ تلف، أو أنْ يُصدِّقه في دعوى التلف، وما أشبه ذٰلك؛ فهٰذا القسم أيضاً لا إشكال في إبطاله؛ لأنه منافٍ لحكمة السبب؛ فلا يصح أنْ يجتمع معه؛ فإنَّ الكلام في الصلاة مُنافٍ لما شُرعت له من الإقبال على الله تعالى والتوجه إليه والمناجاة له، وكذٰلك المشترط في الاعتكاف الخروجَ مشترطٌ ما ينافي حقيقة الاعتكاف من لزوم المسجد، واشترط الناكح أنْ لا يُنفق ينافي استجلاب المودَّة المطلوبة فيه، وإذا اشترط أنْ لا يطأ أبطل حكمة النكاح الأولى وهي التناسل، وأضرَّ بالزوجة؛ فليس من الإمساك بالمعروف الذي هو مظنة الدوام والمؤالفة، وهٰكذا سائر الشروط المذكورة، إلا أنها إذا كانت باطلة؛ فهل تؤثِّر في المشروطات أم لا؟ هٰذا محل نظر يُستمدُّ[2] من المسألة التي قبل هٰذه.

---

(١) من لزوم المسجد. (د).

(٢) فهي شروط تقتضي رفع حكمة السبب، ويقصد بها رفع المسبَّب الواقع، وتقدم تفصيل ذٰلك. (د).

=

والثالث: أنْ لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة[1] وهو محل نظر؛ هل يُلحق بالأول من جهة عدم المنافاة؛ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً؟ والقاعدة المستمرة في أمثال هٰذا التفرقة بين العبادات والمعاملات، فما كان من العبادات لا يُكتفى فيه بعدم المنافاة دون أنْ تظهر الملاءمة؛ لأنَّ الأصل فيها التعبّد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أنْ لا يُقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبُّدات؛ فكذٰلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العاديات يُكتفى فيه بعدم المنافاة؛ لأنَّ الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبُّد، والأصل فيها الإذن حتى يدلَّ الدَّليلُ على خلافه[2]، والله أعلم.

* * * * *

= قلت: مما ينبغي أن يلاحظ أن عقد الزواج لا يبطل بالشروط الفاسدة؛ لأنه ليس عقد معاوضة، بل يبطل الشرط وحده، ويبقى العقد صحيحاً منتجاً لآثاره.

(١) موافقة. (ماء).

(٢) تقسيم الشروط إلى ثلاثة أقسام يذكره المالكية في البيع، ويقولون: ما كان من مقتضيات العقد أو مصلحاته؛ صح فيه البيع والشرط، وما كان منافياً للعقد، أو مؤدياً إلى غرر فسد فيه البيع والشرط، وما لا يفيد مصلحة في البيع ولا مفسدة، ولا يؤثر في زيادة الثمن أو نقصه؛ صح فيه البيع وبطل الشرط، ويضاف إلى هنا قسم رابع وهو ما إذا تمسك المشترط بالشرط بطل البيع، وإن أسقطه كانَ البيع ماضياً، وبهٰذا التفصيل أمكنهم الجمع بين ما روي في هٰذا الصدد من الأحاديث المتعارضة في بادىء النظر. (خ).

النَّوع الثَّالث في الموانع

وفيه مسائل:

المسألة الأولى

الموانع[1] ضَربان:

أحدهما: ما لا يتأتَّى فيه[2] اجتماعه مع الطلب.

والثاني: ما يمكن فيه ذٰلك، وهو نوعان:

أحدهما: يرفع أصل الطلب.

والثاني: لا يرفعه ولٰكن يرفع انحتامه.

وهٰذا قسمان:

أحدهما: أنْ يكون رفعُه بمعنى أنه يصير مخيَّراً[3] فيه لمن قدر عليه.

والآخر: أنْ يكون رفعُه بمعنى أنه لا إثم على مخالف الطلب.

---

(١) الموانع جمع مانع، وإلى تعريف المانع أشرتُ بقولي في «منوّر الأفهام»:

ومانع وجوده منه العدم ... كالحيض عكس ما إذا يرى انعدم (ماء)

(٢) أي: عقلاً، وقوله: «أحدهما يرفع أصل الطلب»؛ أي: وهو ما أمكن اجتماعه مع الطلب عقلاً وامتنع الاجتماع شرعاً، والقسمان الباقيان يصح فيهما الاجتماع عقلاً وشرعاً. (د).

قلت: انظر تفصيل ما عند المصنف مع تعليق عليه في «بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله» (٢ / ٤٣١ - ٤٣٦)، وقارن ما عنده بـ «بداية المجتهد» (٢ / ١٥٩)، و«الفتاوى الكبرى» (٣ / ٢٣٩) لابن تيمية، و«إعلام الموقعين» (٤ / ٦ وما بعدها)، و«المدخل الفقهي» (١ / ٥٢٢).

(٣) يعني: ليس واجباً وإنْ كان مطلوباً شرعاً كما يوضحه فيما بعد. (د).

فهٰذه أربعة أقسام[1].

فأما الأوَّل؛ فنحو زوال العقل بنوم، أو جنون، أو غيرهما، وهو مانع من أصل الطلب جُملة؛ لأنَّ من شرط تعلُّق الخطاب إمكان فهمه لأنه إلزام يقتضي التزاماً، وفاقد العقل لا يمكن إلزامه[2] كما لا يمكن ذٰلك في البهائم والجمادات، فإنْ تعلَّق طلبٌ[3] يقتضي استجلابَ مصلحةٍ أو درء مفسدة؛ فذٰلك راجع إلى الغير، كرياضة البهائم وتأديبها، والكلام في هٰذا مبيَّن في الأصول[4].

وأما الثاني؛ فكالحيض والنفاس، وهو رافع لأصل الطلب وإنْ أمكن حصوله معه، لٰكن إنما يَرفعُ مثلُ هٰذا الطلبَ بالنسبة إلى ما لا يُطلب به[5] ألبتة؛ كالصلاة، ودخول المسجد، ومس المصحف، وما أشبه ذٰلك، وأما ما يطلب به[6] بعد رفع المانع؛ فالخلاف بين أهل الأصول فيه مشهور، لا حاجة بنا[7] إلى ذكره هنا، والدليل على أنه غيرُ مطلوبٍ حالة وجود المانع أنه لو كان[8] كذٰلك؛

---

(١) بلا تخالف فيها بين العلماء. (ماء).

(٢) في الأصل: «التزامه».

(٣) أي: بسبب عمل صدر من غير العاقل؛ كإتلاف البهيمة مال الغير، وكالصبي يقتل غيره مثلاً، فضمان المتلف وغيره من الأحكام لا يتعلق بالبهيمة والصبي، وإنما يتعلق بربِّها وبوليّ الصبيّ. (د).

(٤) وهي مسألة الفهم شرط التكليف، راجع ابن الحاجب. (د).

(٥) يعني: اتفاقاً. (د). وفي (ط): «مثل هٰذا أصل الطلب...».

(٦) كقضاء الصوم على الحائض؛ فهل هو بأمر جديد ولم تكن مأمورةً به وقت الحيض؟ وهو المعتمد، راجع مسألة الأداء والقضاء في ابن الحاجب. (د).

(٧) في النسخ المطبوعة: «لنا»، وما أثبتناه من الأصل و (ط).

(٨) الدليلان الأولان عامان في رفع أصل الطلب لما لا يطلب بعد وما يطلب، بخلاف الثالث؛ فخاص بما لا يطلب. (د).

لاجتمع الضدان، لأنَّ الحائضَ ممنوعةٌ من الصلاة، والنُّفَساء كذٰلك، فلو كانت مأمورةً بها أيضاً[1]؛ لكانت مأمورةً حالةَ كونها منهيّةً بالنسبة إلى شيء واحد[2]، وهو محال، وأيضاً إذا كانت مأمورةً أنْ تفعل، وقد نُهيت أنْ تفعل؛ لزمها شرعاً أن تفعل وأنْ لا تفعل معاً، وهو محال، وأيضاً؛ فلا فائدة في الأمر بشيء لا يصح لها فعله حالة وجود المانع ولا بعد ارتفاعه؛ لأنَّها غيرُ مأمورةٍ بالقضاء باتفاق.

وأما الثالث؛ فكالرقِّ والأنوثة بالنسبة إلى الجمعة والعيدَين والجهاد، فإنَّ هٰؤلاء قد لَصِق بهم مانعٌ مع انحتام هٰذه العبادات، الجارية في الدِّين مجرَى التحسين[3] والتـزيين؛ لأنهم من هٰذه الجهة غيرُ مقصودين بالخطاب فيها إلا

---

(١) في الأصل: «أيضاً بها».

(٢) وهو الصلاة ـ أي: ومن جهة واحدة؛ فليست كالصلاة في الأرض المغصوبة، فلهٰذا صحت الاستحالة. (د).

(٣) جعـل الجهـاد من النوع الثالث التحسيني، ولم يجعله من المقاصد الضرورية ولا الحاجية، وقد عدَّه هو في تحرير الأصول من الضروري وقال: «محل كونه كذٰلك إذا كانوا حرباً علينا لا لكفرهم، ولذا لم تقتل المرأة والصبي والراهب وقبلت الجزية؛ فالدين لا يحفظ مع كونهم حرباً علينا لأنه مفض إلى قتل المسلم أو فتنته عن دينه». اهـ. فيبقى الكلام فيما إذا لم يكونوا حرباً بل كانوا لا يتعرضون لنا وهم في بلاد بعيدة عن بلاد المسلمين، وليس هناك عهد بيننا وبينهم؛ فهل يكون قتالهم في هٰذه الحالة من الضروري أم من التحسيني؟ الظاهر هٰذا، ويكون الجهاد منه ما لا يتم حفظ الدين إلا به، ومنه ما لا يكون كذٰلك؛ فيكون تحسينياً من باب الأخذ بالأحوط، ليحمل كلامه هنا وهناك على هٰذا التفصيل. (د).

وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «ساق المصنف الجهاد هنا مساق التحسينات، وسيصرح في كتاب المقاصد بأنه من قبيل الضروريات وهو الصواب؛ إذ لا يستقيم الدين ولا يحفظ العرض إلا بإقامته على وجه صحيح، بل دلت التجارب الطويلة على أن في إضاعته إتلافاً للأموال، وسقوطاً في هاوية الفقر، وإلقاء بالأنفس المسلمة في قبضة من لا يرى سفك دمها الطاهر جناية تستحق عقاباً، بل يسوقها إلى حروب لا تنال منها إلا موتة خاسرة وخزياً لا ينمحي».

بحكم التَّبَع، فإنْ تمكنوا منها؛ جَرَتْ بالنسبة إليهم مجراها مع المقصودين بها، وهم الأحرار الذكور، وهٰذا معنى التخيير بالنسبة إليهم مع القدرة عليها، وأما مع عدم القدرة عليها؛ فالحكم مثل[1] الذي قبل هٰذا.

وأما الرابع؛ فكأسباب الرُّخص، هي موانع من الانحتام، بمعنى أنه لا حَرج على من ترك العزيمة مَيْلاً إلى جهة الرُّخصة؛ كقَصْر المسافر، وفِطْره، وتركه[2] للجمعة، وما أشبه ذٰلك.

المسألة الثانية[3]

الموانع ليست بمقصودة للشارع، بمعنى أنه لا يقصد تحصيل المكلَّف لها ولا رفعها، وذٰلك أنها على ضربين:

ضرب منها داخلٌ تحت خطاب التَّكليف ـ مأموراً به أو منهيّاً عنه أو مأذوناً فيه ـ، وهٰذا لا إشكال فيه من هٰذه الجهة؛ كالاسْتِدانة المانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير لوجود إخراج الزكاة، وإنْ وُجدَ النصاب؛ فهو متوقف على فقد المانع، وكذٰلك الكفر المانع من صحة أداء الصلاة والزكاة أو من وجوبهما[4]، ومن الاعتداد بما طلَّق في حال كفره، إلى غير ذٰلك من الأمور الشرعية التي منع منها الكفر، وكذٰلك الإسلام مانعٌ من انتهاك حُرمة الدم والمال والعِرض إلا

---

(١) أي: من رفع أصل الطلب، وهل يندرج فيه أيضاً؟ بحيث يقال: إنه وجد مانع شرعي من توجه الطلب لأن امتثال أمر السيد بأعمال أخرى في وقت هٰذه العبادات يُعدُّ مانعاً شرعاً، وحينئذ؛ فينتقل هٰذا النوع الثالث إلى النوع الثاني. (د).

(٢) في (د): «تركه» بدون الواو.

(٣) يحاذى بها وبما بعدها المباحث المتقدمة في المسألتين السادسة والسابعة في الشروط. (د).

(٤) أي: على الخلاف بين الجمهور والحنفية في تكليف الكفار بالفروع. (د).

بحقها؛ فالنظر في هٰذه الأشياء وأشباهها من جهة خطاب التكليف خارج عن مقصود المسألة.

والضرب الثاني هو المقصود، وهو الداخل تحت خطاب الوضْع من حيث هو كذٰلك؛ فليس للشارع قصدٌ في تحصيله من حيث هو مانع، ولا في عدم تحصليه؛ فإنَّ المِدْيانَ ليس بمخاطب برفع الدَّين إذا كان عنده نصابٌ لتجب عليه الزكاة، كما أنَّ مالكَ النصاب غيرُ مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه؛ لأنه من خطاب الوضْع لا من خطاب التكليف، وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب.

والدليل على ذٰلك أنَّ وضع السبب مكمَّل الشروط، يقتضي قصد الواضع إلى ترتب المسبَّب عليه، وإلا، فلو لم يكن كذٰلك؛ لم يكن موضوعاً على أنه سبب، وقد فُرض كذٰلك، هٰذا خلف، وإذا ثبت قصد الواضع إلى حصول المسبَّب؛ ففرضُ المانع مقصوداً له أيضاً إيقاعه قَصْدٌ إلى رفع ترتب المسبَّب على السبب، وقد ثبت أنه قاصدٌ إلى نفس الترتب، هٰذا خلف، فإنَّ القصدَين متضادّان، ولا هو أيضاً قاصدٌ إلى رفعه، لأنه لو كان قاصداً إلى ذٰلك؛ لم يثبت في الشرع مانعاً.

وبيان ذٰلك أنه لو كان قاصداً إلى رفعه من حيث هو مانع؛ لم يثبت حصوله معتبراً شرعاً، وإذا لم يعتبر؛ لم يكن مانعاً من جَرَيان حكم السبب، وقد فرض كذٰلك، وهو عين التناقض.

فإذا توجه قصدُ المكلف إلى إيقاع المانع أو إلى رفعه؛ ففي ذٰلك تفصيل، وهي:

المسألة الثالثة

فلا يخلو أنْ يفعله أو يتركه من حيث هو داخل تحت خطاب التكليف؛ مأموراً به، أو منهياً عنه، أو مخيراً فيه، أوْ لا.

فإنْ كان الأول؛ فظاهر؛ كالرجل يكون بيده[1] له نصاب، لكنه يستدين لحاجته إلى ذلك، وتنبني الأحكام على مقتضى حصول المانع.

وإنْ كان الثاني، وهو أنْ يفعله مثلاً من جهة كونه مانعاً، قصداً لإسقاط حكم السبب المقتضي أنْ لا يترتب عليه ما اقتضاه؛ فهو عمل غير صحيح.

والدليل على ذلك من النقل أمور، من ذلك قوله جل وعلا: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟﴾ الآية [القلم: ١٧]؛ فإنها تَضمنَّت الإخبار بعقابهم على قصد التحيّل لإسقاط حق المساكين، بتحريهم المانعَ من إتيانهم وهو وقت الصبح الذي لا يُبكّر في مثله المساكين عادة[2]، والعقاب إنما يكون لفعل محرَّم.

وقوله [تعالى][3]: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا﴾ [البقرة: ٢٣١]، نزلت بسبب مضارّة الزوجات بالارتجاع أنْ لا ترى بعده زوجاً آخر مطلقاً[4]،

---

(١) كلمة «بيده» ليست في (م) و(خ).

(٢) يعني: فالمانع عادي، وليس بشرعي حتى ينطبق عليه تعريف المانع الذي هو موضوع هذه المباحث، وهو ما اقتضى حكمة تنافي حكمة السبب، وعليه فما وجه ذكره هنا؟ إلا أنْ يقال: إنَّ العقاب على تحصيل المانع العادي يفيد أنَّ تحصيل المانع الشرعي قصداً مثله؛ فإن القصد في كلٍّ الوصول إلى موجب الحرمان. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٤) هذا إنما يظهر حسبما كان عليه الأمر قبل نزول آية: ﴿الطلاق مرتان﴾؛ فقد كانوا يطلقون ويرتجعون لا إلى حد، يضارُّون الزوجات بذلك، فلا يضمنها الرجل إليه ولا يدعها تتزوج طول حياتها. (د).

وأن[1] لا تنقضي عدَّتها إلا بعد طول؛ فكان الارتجاع بذلك القصد إذ هو مانع من حلّها للأزواج.

وفي الحديث: «قاتَل اللهُ اليهودَ، حُرِّمت عليهم الشحومُ فجَمَّلوها[2] فباعوها»، وفي بعض الروايات: «وأكلوا أثمانَها»[3].

وقال عليه الصلاة والسلام[4]: «لَيشربنَّ ناسٌ من أمّتي الخمرَ ويُسمّونها بغيرِ اسمها»[5].

---

(1) في (م): «أو».

(2) قال (ماء): «فجملوها؛ بالجيم، والميم المشددة؛ أي: أذابوها».

(3) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، 4 / 424 / رقم 2236، وكتاب المغازي، باب منه، 8 / 20 / رقم 4296) مختصراً، وليس فيه اللفظ المذكور، (وكتاب التفسير، باب ﴿**وعلى الذين هادوا حرَّمنا كل ذي ظفر**﴾، 8 / 295 / رقم 4633)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، 3 / 1207 / رقم 1581)، وأحمد في «المسند» (3 / 324، 326)، وأبو داود في «السنن» (كتاب البيوع، باب في ثمن الخمر والميتة، 3 / 279 / رقم 3486)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب بيع الخنزير، 7 / 309)، والترمذي في «الجامع» (أبواب البيوع، باب ما جاء في بيوع جلود الميتة والأصنام، 3 / 591 / رقم 1297)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب ما لا يحلّ بيعه، 2 / 732 / رقم 2167) مطولاً من حديث جابر بن عبدالله، وفيه اللفظ المذكور.

(4) في (م): «عليه السلام».

(5) أخرجه ابن ماجه في «السنن» (كتاب الأشربة، باب الخمر يسمّونها بغير اسمها، 2 / 1123 / رقم 3385)، وابن أبي الدنيا في «ذم المسكر» (رقم 8) عن بلال بن يحيى العبسي عن أبي بكر بن حفص عن ابن محيريز عن ثابت بن السمط عن عبادة مرفوعاً بلفظ: «. . . باسم يسمّونها إياه».

وإسناده جيد، رجاله رجال الشيخين؛ غير بلال بن يحيى، قال ابن معين: «ليس به بأس»، =

وفي رواية: «ليكـونَنَّ من أمتي أقـوامٌ يَستَحلُّون الحِرَ والحريرَ، والخمرَ والمعازِف»[1] الحديث.

وفي بعض الحديث: «يأتي على الناس زمانٌ يُستحلُّ فيه خمسةُ أشياءَ بخمسة أشياء: يستحلون الخمر بأسماء يسمونها بها، والسُّحتَ بالهديّة، والقتلَ بالرَّهبة، والزنى بالنكاح، والربا بالبيع»[2]. فكأنَّ المستحلَّ هنا رأى أنَّ المانع

= ووثقه ابن حبان.

وتابعه شعبة، ولٰكنه أبهم الصحابي، وذٰلك لا يضر، وأسقط (ثابت بن السمط)، ولفظُه لفظُ المصنِّف.

أخرجه أحمد في «المسند» (٤ / ٢٣٧) **بإسناد صحيح**.

وللحديث شواهد من حديث أبي مالك الأشعري وسيأتي تخريجه (٣ / ١١٣)، وعائشة، وأبي أمامة الباهلي، وابن عمر، وابن عباس، وغيرهم رضي الله عنهم.

(١) أخـرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأشربة، باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسمّيه بغير اسمه، ١٠ / ٥١ / رقم ٥٥٩٠)؛ فقال: وقال هشام بن عمار عن صدقة بن خالد عن ابن جابر عن عطية بن قيس عن عبدالرحمٰن بن غَنْم عن أبي عامر أو أبي مالك الأشعري به.

وقـد وصله جمـاعـة؛ منهم: ابن حبـان في «الصحيح» (١٥ / ١٥٤ / رقم ٦٧٥٤ ـ الإحسان)، والطبراني في «الكبير» (رقم ٣٤١٧)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٣ / ٢٧٢ و١٠ / ٢٢١)، وابن حجر في «تغليق التعليق» (٥ / ١٧ ـ ١٩)، وهو حديث صحيح. وانظر: «السلسلة الصحيحة» (رقم ٩١).

وكتب (خ) هنـا ما نصُّـه: «الحِـر: هٰذا اللفظ مضبـوط في معظم الروايات من «صحيح البخاري» بالحاء المهملة والراء الخفيفة، قال ابن العربي: روايته بالمعجمتين تصحيف، وإنما رُوِّيناه بالمهملتين، وهو الفَرْجُ، والمعنى: يستحلُّون الزِّنا».

قلت: وهو في الأصل المخطوط و(ماء) بالمعجمتين؛ فاقتضى التنويه.

(٢) أخرجه الخطَّابي في «غريب الحديث» (١ / ٢١٨) ثنا عبدالعزيز بن محمد المِسْكيُّ نا ابن الجُنيد نا سُوَيد عن ابن المبارك عن الأوزاعي رفعه.

وإسناده ضعيف؛ لأنَّه معضل، الأوزاعي ثقة من أتباع التابعين رحمه الله تعالى. =

هو الاسم؛ فنقل المحرم إلى اسم آخر، حتى يرتفع ذلك المانع فيحلّ له.

وقال تعالى: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرّٖۚ ﴾ [النساء: ١٢]؛ فاستثنى الإضرار، فإذا أقرَّ في مرضه بدين لوارث، أو أوصى بأكثر من الثلث قاصداً حرمان الوارث أو نَقْصه بعض حقه بإبداء هذا المانع من تمام حقه؛ كان مضارّاً، والإضرار ممنوع باتفاق.

وقال تعالى: ﴿ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا ﴾ الآية [النحل: ٩١].

قال أحمد بن حنبل: عجبت مما يقولون في الحيل والأيمان، يبطلون الأيمان بالحيل، [وقال تعالى: ﴿ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلۡأَيۡمَٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا ﴾ [النحل: ٩١]][(١)].

وفي الحديث: «لا يُمنعُ فَضلُ الماء لِيُمنعَ به الكلأ[(٢)]»[(٣)].

وفيه: «إذا سَمِعتم به ـ يعني: الوباءَ ـ بأرضٍ؛ فلا تَقْدَموا عليه، وإذا وقَع بأرض وأنتم بها؛ فلا تخرجوا فِراراً منه»[(٤)].

= وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «استحلال القتل باسم الإرهاب هو ما يرتكبه السُّلْطانُ الجائرُ في طمس أعلام العدالة، وإطفاء نور الحريَّة، من اضطهاد بُغاة الإصلاح والدُّعاة إلى الحقّ ورفعهم على أعواد المشانق، أو ضرب السيوف على أعناقهم بدعوى حماية الملك والذّود عن (حَرَمِ) السِّياسة»!!

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٢) في الأرض المباحة بئر للشخص، وفي الأرض كلأ مباح يريد أن يمنع الناس منه بإيجاده مانعاً لهم من رعيه، وهو بخله بسقيهم من فضل ماء بئره؛ فنهي عن ذلك. (د).

(٣) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب من قال: إنَّ صاحب الماء أحقّ بالماء حتى يروى، ٥ / ٣١ / رقم ٢٣٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب تحريم فضل بيع الماء، ٣ / ١١٩٨ / رقم ١٥٦٦) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الطب، باب ما يُذكر في الطاعون، ١٠ / ١٧٨ =

والأدلـة هنـا في الشرع كثيرةٌ من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم.

وما تقدَّم من الأدلة والسؤال والجواب في الشروط جارٍ معناه في الموانع، ومن هُنـالِـك يُفهم حكمهـا، وهـل يكـون العمـل باطلاً أم لا؛ فينقسم إلى الضربين؛ فلا يخلو أنْ يكون المانعُ المستجلب مثلاً في حكم المرتفع، أوْ لا؛ فإنْ كان كذٰلك؛ فالحكم متوجه، كصاحب النصاب استدان لتسقط عنه الزكاة، بحيث قصـد أنـه إذا جاز الحَوْلَ ردَّ الدَّين من غير أنْ ينتفع به، وإنْ لم يكن كذٰلك، بل كان المانع واقعاً شرعاً؛ كالمطلِّق خوفاً من انحتام الحِنْث عليه؛ فهو محل نظر ـ على وِزَان ما تقدَّم في الشروط ـ، ولا فائدة في التكرار.



= ـ ١٧٩ / رقم ٥٧٢٨)، ومسلم في «الصحيح» (كتـاب السـلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، ٣ / ١٧٣٧ / رقم ٢٢١٨) من حديث أُسامة بن زيد رضي الله عنه، وهو أشهر ما ورد في الباب، وفيه عن سعد بن أبي وقاص وخزيمة بن ثابت وزيد بن ثابت وشرحبيل بن حسنة وجدّ عكرمة بن خالد وأُم أيمن رضي الله عنهم، وأخرج ذٰلك بتفصيل حسن شيخ المحدِّثين ابن حجر العسقلاني في كتابه «بذل الماعون في فضل الطاعون» (ص ٢٥٠ وما بعدها).

قال (د): «وهٰذا الحجر الصحي الذي يتبجَّح باختراعه خدمة للإنسانية أهلُ هٰذا العصر فيه في كلتا جهتيه قصدٌ إلى المانع لكونه مانعاً؛ فقدومهـم على أرضه رفع للمانع من إصابتهم عادة؛ فنهوا عنه، وخروجهم من أرضه تحصيل للمانع من إصابتهم وهو بعدهم عنه، وحكمة الأول ظاهرة، وحكمة الثاني من الوجهة الدينية الصرفة الفرار من قدر الله والركون إلى محض الأسباب، وإن كان عمر قال في مثله: «نعم، نفر من قدر الله إلى قدر الله»، ومن الوجهة الشرعية الصحية: خشية تلويث الجهات الأخرى بالجراثيم التي ربما تكون علقت بهم أو بأمتعتهم».

النوع الرابع في الصِّحة والبُطلان[1]

وفيه مسائل:

المسألة الأولى

في معنى الصِّحة، ولفظ الصِّحة يطلق باعتبارَين:

أحدهما: أنْ يراد بذٰلك ترتب آثار العمل عليه في الدنيا، كما نقول في العبادات: إنها صحيحة بمعنى أنها مُجزئة، ومبرئة للذمة، ومسقطةٌ للقضاء فيما فيه قضاء، وما أشبه ذٰلك[2] من العبارات المُنبئة عن هٰذه المعاني، وكما نقول في العادات[3] إنها صحيحة، بمعنى أنها محصِّلة شرعاً للأملاك، واستباحةِ[4] الأبضاع، وجواز الانتفاع، وما يرجع[5] إلى ذٰلك.

والثاني: أنْ يُراد به ترتب آثار العمل عليه في الآخرة، كترتب الثواب؛ فيقال: هٰذا عمل صحيح، بمعنى أنه يُرجى[6] به الثواب في الآخرة؛ ففي

---

(١) اعلم أنَّ الصحة والبطلان ليسا على التحقيق من الأحكام الوضعية في شيء، بل من الأمور العقلية؛ لأنه بعد ورود أمر الشارع بالفعل ومعرفة شرائطه وموانعه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع، بل يعرف بمجرد العقل صحته أو بطلانه، ولذا أسقطهما كثير من الأصوليين؛ فلم يعدوهما في الأحكام. (د).

(٢) كموافقة أمر الشرع كما قالوه. (د).

(٣) المعاملات. (ماء).

(٤) ولا يقال: حصول الانتفاع وحصول التوالد والتناسل؛ لأنها قد تترتب على الباطل، وقد تتخلف عن الصحيح. (د).

(٥) كصحة تصرفاته الشرعية فيما ابتاعه بيعاً صحيحاً مثلاً. (د).

(٦) لم يقل: يحصل الثواب في الآخرة تفادياً مما اعتُرض به عليه من أنَّ الثوابَ قد لا يترتب على الصحة الصحيحة كما سيأتي. (د).

العبادات ظاهر، وفي العادات[1] يكون فيما نوى به امتثال أمرِ الشارع، وقصد به مقتضى الأمرِ والنهي، وكذٰلك في المخيّر إذا عمل به من حيث إنَّ الشارع خيَّره، لا من حيث قصد مجرد حظه في الانتفاع، غافلاً عن أصل التشريع؛ فهٰذا أيضاً يُسمَّى عملاً صحيحاً بهٰذا المعنى، وهو وإنْ كان إطلاقاً غريباً لا يتعرَّضُ له علماءُ الفقه؛ فقد تعرض له علماء التخلُّق كالغزاليّ وغيره، وهو مما يحافظ عليه السلفُ المتقدِّمون، وتأمَّلْ ما حكاه الغزاليُّ في كتاب النية والإخلاص من ذٰلك[2].

المسألة الثانية

في معنى البطلان، وهو ما يقابل معنى الصحة؛ فله معنيان:

أحدهما: أنْ يراد به عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا، كما نقول في العبادات: إنها غير مجزئة، ولا مبرئة للذمة، ولا مُسقطة للقضاء؛ فكذٰلك نقول: إنها باطلة بذٰلك المعنى، غير أنَّ هنا نظراً؛ فإنَّ كون العبادة باطلة إنما هو لمخالفتها لما قصدَ الشارع فيها، حسبما هو مبيَّن في موضعه، ولٰكن قد تكون المخالفة راجعة إلى نفس العبادة[3]؛ فيطلق عليها لفظ البطلان إطلاقاً؛ كالصلاة من غير نيَّة، أو ناقصةً ركعة أو سجدة، أو نحو ذٰلك مما يخلُّ بها من الأصل، وقد تكون راجعةً إلى وصفٍ خارجيٍّ منفك عن حقيقتها وإنْ كانت

---

(١) كما تقدم له في النكاح أنه مندوب بالجزء وهو عادي؛ فلا ثواب إلا بهٰذه النية، وكما سيأتي في الواجب العادي كأداء الديون والنفقة على الأولاد وردِّ الودائع. (د).

(٢) «إحياء علوم الدين» (٤ / ٣٧٠ وما بعد)، أثناء «بيان تفصيل الأعمال المتعلقة بالنية»، ثم انظر في «الإخلاص» (حكم العمل المشوب واستحقاق الثواب عليه، ٤ / ٣٨٤).

(٣) كخلل في بعض شروطها أو أركانها. (د).

متصفة به؛ كالصلاة[1] في الدار المغصوبة مثلاً؛ فيقع الاجتهاد:

في اعتبار الانفكاك؛ فتصح الصلاة لأنها واقعةٌ على الموافقة للشارع، ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف.

أو في اعتبار الاتصاف؛ فلا تصح بل تكون في الحكم باطلة[2] من جهة أنَّ الصلاة الموافقة إنما هي المنفكة عن هٰذا الوصف، وليس الصلاة في الدار المغصوبة كذٰلك، وهٰكذا سائر ما كان في معناها.

ونقول أيضاً في العادات: إنها باطلة، بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعاً؛ من حصول أملاك، واستباحة فروج، وانتفاع بالمطلوب، ولما كانت العاديّات في الغالب راجعةً إلى مصالح الدنيا؛ كان النظر فيها راجعاً إلى اعتبارَين:

أحدهما: من حيث هي أمور مأذونٌ فيها أو مأمورٌ بها شرعاً.

والثاني: من حيث هي راجعة إلي مصالح العباد.

فأما **الأوَّل**؛ فاعتبره قوم بإطلاق، وأهملوا النظر في جهة المصالح، وجعلوا مخالفة أمره مخالفة لقصده بإطلاق؛ كالعبادات المحضة سواء، وكأنهم مالوا إلى جهة التعبد ـ وسيأتي في كتاب «المقاصد» بيان أنَّ في كل ما يُعقل معناه تعبُّداً ـ، وإذا كان كذٰلك؛ فمواجهة أمر الشارع بالمخالفة يقضي بالخروج في ذٰلك الفعل عن مقتضى خطابه، والخروج في الأعمال عن خطاب الشارع يقضي بأنها غير مشروعة، وغير المشروع باطل؛ فهٰذا كذٰلك، كما لم تصح

---

(١) وكصوم الأيام المنهية. (د).

(٢) والبطلان والفساد مترادفان عند غير الحنفية، أما عندهم؛ فيقولون في مثله فاسد لا باطل، وبنَوا على الفرق إمكان تصحيح الفاسد لا الباطل كما يأتي (ص ٤٥٥) من هٰذا الجزء.

العبادات الخارجة عن مقتضى خطاب الشَّارع.

في اعتبار الانفكاك؛ فتصح الصلاة لأنها واقعةٌ على الموافقة للشارع، ولا على اعتبار المصلحة، بمعنى أنَّ المعنى الذي لأجله كان العمل باطلاً يُنظر فيه: فإنْ كان حاصلاً أو في حكم الحاصل، بحيث[1] لا يمكن التلافي فيه؛ بطل العمل من أصله، وهو الأصل فيما نهى الشرعُ عنه؛ لأنَّ النهي يقتضي أن لا مصلحة للمكلف فيه، وإنْ ظهرت مصلحته لبادىء الرأي؛ فقد علم الله أن لا مصلحة في الإقدام وإنْ ظنّها العامل، وإنْ لم يحصل ولا[2] كان في حكم الحاصل لٰكنْ أمكن تلافيه، لم يُحكم بإبطال ذٰلك العمل؛ كما يقول مالك[3]

(١) كبيع الملاقيح، فإن المعنى الذي بطل البيع من أجله حاصل مستديم؛ لأنَّ بيع ما في بطون الأمهات منعدم فيه ركن البيع، ولا يتأتى تلافي تصحيحه. (د).

(٢) كذا في (ط) فقط، وفي غيره: «يحصل مدة كان»، وكتب (د): «لعل الأصل: «وإن كان حاصلاً مدة أو في حكم الحاصل» يعني: مدة أيضاً؛ فيكون مقابلاً للقسم قبله، وتنطبق عليه التفاريع الآتية، فإن المفوت غالباً للعتق وهو البيع في حكم الحاصل، ولٰكن أثره لم يدم، بل ارتفع بالعتق، وأمكن تلافي مفوت العتق بسبب عتق المشتري، وإنما قلنا: «في حكم الحاصل»؛ لأن التفويت إنما يظهر أثره بعد موت السيد، فهناك كان يغلب عتقه، أعني إذا لم يوجد مانع، كبعض الصور التي يُسترق فيها المدبَّر ولا ينفذ عتقه، أما الكتابة الفاسدة لفقد شرط مثلاً؛ فالمعنى الذي لأجله بطلت حاصل بالفعل، لٰكن لمدة، وهي ما قبل خروجه حرّاً بسببها، وأمكن التلافي بسبب الحرية؛ فجعل الأمر في المثال وما قبله منزلاً على المصلحة، وهي تشوُّف الشارع للحرية مع إمكان التلافي بإهدار بقاء الموجب المبطلان، ومثالاً الغصب والبيع والسلف مما فيه حصول المعنى الموجب للبطلان فعلاً، ولٰكنه لمدة وهي ما قبل الإجازة، وإسقاط الشرطين اللذين أمكن بهما إهدار الموجب للبطلان».

قلت: وانظر نحوما ذكره المصنف في «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٥ / ٢٨٣، ٢٨٣ و٢٩ / ٢٨١ - ٢٩٢ و٣٢ / ٨٧ - ٨٨).

قلت: وفي حاشية الأصل: «هنا تحريف في لفظ مرة».

(٣) انظر: «الموطأ» (٢ / ٤٢٣ - رواية أبي مصعب).

في بيع المدبَّر: إنه يُردّ إلا أنْ يُعتقه المشتري فلا يُردّ؛ فإن البيع إنما مُنع لحق العبد في العتق، أو لحق الله في العتق الذي انعقد سببه من سيده وهو التدبير؛ فإنَّ البيع يُفيته في الغالب بعد موت السيد، فإذا أعتقه المشتري حصل قصدُ الشارع في العتق؛ فلم يُردّ لذلك، وكذلك الكتابة الفاسدة تُردّ ما لم يعتق المكاتب، وكذلك بيع الغاصب للمغصوب، موقوف على إجازة المغصوب منه أو ردّه؛ لأنَّ المنع إنما كان لحقه، فإذا أجازه جاز، ومثله البيع والسلَف منهيٌّ عنه، فإذا[1] أسقط مُشترط السلف شرطه؛ جاز ما عقَداه، ومضى على بعض الأقوال، وقد يتلافى بإسقاط الشرط شرعاً[2]، كما في حديث بَرِيرَة[3]، وعلى مقتضاه جرى الحنفيةُ في تصحيح العقود الفاسدة[4]؛ كنكاح الشغار، والدرهم بالدرهمين، ونحوهما، إلى غير ذلك من العقود التي هي باطلة على وجه؛ فيزال ذلك الوجه فتمضي العقدة، فمعنى هذا الوجه أنَّ نَهيَ الشارع كان لأمر، فلمَّا زال ذلك الأمر ارتفع النهيُ؛ فصار العقدُ موافقاً لقصد الشارع؛ إما على حكم الانعطاف[5] إنْ قدَّرنا رجوع الصحة إلى العقد الأول، أو غير حكم الانعطاف إنْ قلنا: إنَّ تصحيحه وقع الآن لا قبل، وهذا الوجه بناء على أنَّ مصالح العباد مغلَّبة على حكم التعبد.

والثاني من الإطلاقين: أنْ يراد بالبطلان عدم ترتب آثار العمل عليه في

---

(١) في الأصل: «إذا».

(٢) ما قبله كان بإسقاط مشترط السلف، أما هذا؛ فإنَّ أهل بَرِيرة لم يسقطوه، بل بقوا متمسكين به، ولكن أسقطه الشارع كما في الحديث. (د).

(٣) مضى تخريجه (ص ٣٤٠).

(٤) الباطل عندهم هو ما يكون غير مشروع ألبتة؛ كبيع الملاقيح، لا ما كان النهي باعتبار وصف عارض؛ فإنه يسمَّى فاسداً، والثاني يمكن تصحيحه بإهدار الوصف الموجب للفساد، كإسقاط الزيادة في الربا، ولا يحتاج لعقد جديد؛ كالأمثلة التي ذكرها. (د).

(٥) وانسحاب آثار العقد الأول على ما تمَّ بعد زوال الوصف. (د).

الآخرة، وهو الثواب، ويتصور ذٰلك في العبادات والعادات.

فتكون العبادة باطلة بالإطلاق الأول؛ فلا يترتب عليها جَزاء، لأنَّها غير مطابقة لمقتضى الأمر بها، وقد تكون صحيحة بالإطلاق الأول ولا يترتب عليها ثوابٌ أيضاً.

فالأول: كالمتعبد رئاء الناس؛ فإنَّ تلك العبادة غيرُ مجزئة ولا يترتب عليها ثواب.

والثاني كالمتصدق بالصدقة يُتبعها بالمنّ والأذى، وقد قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ﴾[1] الآية [البقرة: ٢٦٤].

وقال: ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[2] [الزمر: ٦٥].

وفي الحديث: «أبْلِغي زيدَ بنَ أرقمَ أنه قد أبطلَ جهادَه معَ رسولِ الله ﷺ إنْ لم يَتُبْ»[3].

---

(١) فقد قضت الآية بأنها كالعدم في الآخرة؛ لأنها كتراب على حَجَر صَلْد نزل عليه وابل فلم يترك له أثراً، وظاهر أنَّ هٰذا باعتبار الآخرة. (د).

(٢) فالعبادة التي حصل فيها الإشراك مع الله باطلة بالمعنيَين؛ أي: في الدنيا والآخرة. (د).

(٣) أخرج عبدالرزاق في «المصنف» (٨ / ١٨٤ ـ ١٨٥ / رقم ٤٨١٢، ٤٨١٣)، وأحمد في «المسند»، وسعيد بن منصور ـ كما في «نصب الراية» (٤ / ١٦) ـ، والدارقطني في «السنن» (٣ / ٥٢)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٣٣٠ ـ ٣٣١) عن معمر والثوري عن أبي إسحاق عن امرأته «أنها دخلت على عائشة في نسوةٍ، فسألتها؛ فقالت: يا أم المؤمنين! كانت لي جارية؛ فبعتُها من زيد بن أرقم بثمان مئة إلى أجل، ثم اشتريتُها منها بستّ مئة، فنقدتُه الستّ مئة، وكتبت عليه ثمان مئة؛ فقالت عائشة: بئس والله ما اشتريت، وبئس والله ما بعت، أخبري زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ؛ إلا أن يتوب». =

على تأويل من جعل الإبطال حقيقة[1].

= وفي رواية البيهقي: «إن التي باعت الجارية من زيد بن أرقم هي أم محبّة، وهي امرأة أبي السفر، وزوجة أبي إسحاق هي العالية بنت أيفع؛ كما عند الدارقطني.

وضعّفه الدارقطني بقوله: «أم محبة والعالية مجهولتان لا يحتجُّ بهما».

وأعله الشافعي في «الأم» (٣ / ٣٣ ـ ط الشعب)، وابن حزم في «المحلى» (٩ / ٦٠) بجهالة العالية.

وأم محبة لا وجود لها في الإسناد، وإنما هي التي باعت الجارية، وهٰذا ظاهر في رواية الدارقطني خاصة، أما إعلاله بالعالية؛ فمتعقَّب بما قاله ابن الجوزي في «التحقيق» كما في «نصب الراية» (٤ / ١٦): «قالوا: العالية مجهولة لا يقبل خبرها، قلنا: بل هي امرأة معروفة جليلة القدر، ذكرها ابن سعد في «الطبقات» (٨ / ٤٨٧)؛ فقال: العالية بنت أيفع بن شراحيل امرأة أبي إسحاق السبيعي، سمعت عائشة»، وقال ابن التركماني في «الجوهر النقي» (٥ / ٣٣٠): «العالية معروفة، روى عنها زوجها وابنها، وهما إمامان، وذكرها ابن حبان في «الثقات» من التابعين، وذهب إلى حديثها هٰذا الثوري والأوزاعي وأبو حنيفة وأصحابه ومالك وابن حنبل والحسن بن صالح»؛ **فإسناد هٰذا الأثر حسن** إن شاء الله تعالى، وجوَّده محمد بن عبدالهادي، وابن القيم في «إعلام الموقعين» (٣ / ٢١٦)، وقال: «وهٰذا حديث فيه شعبة، وإذا وجد شعبة في حديث؛ فاشدد يديك به، فمن جعل شعبة بينه وبين الله؛ فقد استوثق لدينه»، وانظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (٢٠ / ٢٥٩ ـ ٢٦٠).

قال (د): «ولا يتجه جواب بعضهم هنا عن الشافعية بأنَّ إنكار عائشة راجع إلى البيع لأجل مجهول لا لتفاوت الثمنين».

(١) يعني: ويكون من الإطلاق الثاني. (د).

وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «أصل هٰذا الحديث أن امرأة ذكرت لعائشة رضي الله عنها شيئاً باعته من زيد بن أرقم بكذا وكذا إلى العطاء، ثم اشترته منه بأقل من ذٰلك؛ فقالت عائشة: بئس ما اشتريت، أخبري زيد بن أرقم. . . إلخ» الحديث.

وحيث كانت صورة العقد المشتمل عليها الحديث جائزة عند الشافعية؛ أجابوا عنه بوجوه، أحدها القدح في سنده بجهالة الراوي، ثانيها القدح في متنه بأن الأعمال الصالحة لا يحبطها إلا الردة، ومحال أن تلزم عائشة زيداً برأيها وتكفره باجتهاده، ثالثها أن إنكار عائشة على فرض صحة =

وتكون أعمالُ العادات باطلةً أيضاً بمعنى عدم ترتب الثواب عليها، سواء علينا أكانت باطلة بالإطلاق الأول أم لا؛ **فالأول** كالعقود المفسوخة شرعاً، **والثاني** كالأعمال التي يكون الحامل عليها مجردُ الهوى والشهوة، من غير التفات إلى خطاب الشارع فيها؛ كالأكل والشرب والنوم وأشباهها، والعقود المنعقدة بالهوى ولٰكنها وافقت الأمر أو الإذن الشرعيَّ بحكم الاتفاق، لا بالقصد إلى ذٰلك؛ فهي أعمالٌ مُقَرَّة شرعاً لموافقتها للأمر أو الإذن، لما يترتب عليها من المصلحة في الدنيا؛ فرُوعي فيها هٰذا المقدار من حيث وافقت قصد الشارع فيه، وتبقى جهةُ قصد الامتثال مفقودة؛ فيكون ما يترتب عليها في الآخرة مفقوداً أيضاً؛ لأنَّ الأعمال بالنيات.

والحاصل أنَّ هٰذه الأعمال التي كان الباعث عليها الهوى المجرد، إنْ وافقت قصدَ الشارع بقيت ببقاء حياة العامل، فإذا خرج من الدنيا فنيت بفناء الدنيا وبطلت ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦].

﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ﴾ [الشورى: ٢٠].

﴿أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَٰتِكُمْ فِى حَيَاتِكُمُ ٱلدُّنْيَا وَٱسْتَمْتَعْتُم بِهَا﴾ [الأحقاف: ٢٠].

وما أشبه ذٰلك مما هو نص أو ظاهر، أو فيه إشارة إلى هٰذا المعنى؛ فمن هنا أخذ من تقدم بالحزم في الأعمال العادية أنْ يضيفوا إليها قصداً يجدون به أعمالهم في الآخرة. وانظر في «الإحياء»[1] وغيره.

= الحديث عائد إلى البيع لأجل مجهول لا لتفاوت الثمنين، رابعها أن الحديث يتضمن اختلاف صحابيين في حكم، وإذا اختلف الصحابة في شيء؛ أخذنا بقول الذي يعضده القياس، وهو قول زيد».

(١) انظره (٤ / ٣٧٤) أثناء «بيان أن النية غير داخلة تحت الاختيار».

المسألة الثالثة

ما ذُكر من إطلاق البطلان بالمعنى الثاني يحتمل تقسيماً، لٰكنْ بالنسبة إلى الفعل العادي؛ إذْ لا يخلو الفعل العاديُّ ـ إذا خلا عن قصد التعبُّد ـ أنْ يُفعل بقصدٍ أو بغير قصد، والمفعول بقصد إما أنْ يكون القصدُ مجرَّدَ الهوى والشهوة من غير نظرٍ في موافقة قصد الشارع أو مخالفته، وإما أنْ ينظر مع ذٰلك في الموافقة فيفعل، أو في المخالفة فيترك؛ إمّا اختياراً، وإما اضطراراً؛ فهٰذه أربعة أقسام:

أحدها: أنْ يفعل من غير قصد؛ كالغافل والنائم؛ فقد تقدَّم أنَّ هٰذا الفعل لا يتعلق به خطابُ اقتضاء ولا تخيير، فليس فيه ثواب ولا عقاب؛ لأنَّ الجزاء في الآخرة إنما يترتب على الأعمال الداخلة تحت التكليف، فما لا يتعلق به خطابُ تكليفٍ؛ لا يترتب عليه ثمرته.

والثاني: أنْ يفعل لقصد نيل غرضه مجرداً؛ فهٰذا أيضاً لا ثواب له على ذٰلك ـ كالأول، وإنْ تعلَّق به خطابُ التكليف أو وقع واجباً؛ كأداء الديون، وردِّ الودائع والأمانات، والإنفاق على الأولاد، وأشباه ذٰلك، ويدخل تحت هٰذا تركُ المنهيات بحكم الطبع؛ لأنَّ الأعمال بالنيات، وقد قال في الحديث: «فَمن كانت هجرَتُه إلى اللهِ ورسولِهِ؛ فهجرتُهُ إلى الله ورسولِه، ومن كانت هجرته إلى دُنْيا يُصيبها أو إلى امرأةٍ ينكِحُها؛ فهجرتُه إلى ما هاجر إليه»[1]، ومعنى الحديث

---

(١) أخرجه البخاري في «صحيحه» في مواطن كثيرة، منها: (كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، ١ / ٩ / رقم ١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، ٣ / ١٥١٥ / رقم ١٩٠٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب فضائل الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياء، ٤ / ١٧٩ / رقم ١٦٤٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الطلاق، باب فيما عني به الطلاق والنيات، ٢ / ٦٥١ / رقم ٢٢٠١)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب =

متفق عليه ومقطوع به في الشريعة.

فهٰذا القسم والذي قبله باطلٌ بمقتضى الإطلاق الثاني.

والثالث: أنْ يفعل مع استشعار الموافقة اضطراراً؛ كالقاصد لنَيل لذته من المرأة الفلانية، ولمّا لم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها؛ عقد عليها عقد نكاحٍ ليكون موصلاً له إلى ما قصد؛ فهٰذا أيضاً باطلٌ بالإطلاق الثاني؛ لأنَّه لم يرجع إلى حكم الموافقة إلا مضطراً، ومن حيث كان موصلاً إلى غرضه لا من حيث أباحه الشرع، وإنْ كان غيرَ باطل بالإطلاق الأول، ومثل ذٰلك الزكاة[1] المأخوذة كُرهاً؛ فإنها صحيحةٌ على الإطلاق الأول، إذ كانت مسقطةً للقضاء [أ][2]و مبرئةً للذمة، وباطلةٌ على هٰذا الإطلاق الثاني، وكذٰلك ترك المحرمات خوفـاً من العقاب عليها في الدنيا، أو استحياءً من الناس، أو ما أشبه هٰذا، ولذٰلك كانت الحدود كفاراتٍ فقط[3]؛ فلم يُخبر الشارع عنها أنها مرتبة ثواباً على

= الطهارة، باب النية في الوضوء، ١ / ٥٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب الزهد، باب النية، ٢ / ١٤١٣ / رقم ٤٢٢٧)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٥، ٤٣) من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولم يصح إلا من حديثه.

(١) قال: «ومثل ذٰلك» لأنه أتى به لمجرد الفائدة المناسبة، وإلا؛ فهٰذا ليس من موضوع المسألة؛ لأن الزكاة من العبادات. (د).

(٢) زيادة من الأصل.

(٣) إقامة الحدود من خطاب التكليف المسبَّب عن خطاب الوضع بفعل المحدود عليه، وهٰذا بالنسبة للإمام، أما بالنسبة لمن أُقيمت عليه؛ فلا خطاب يتوجه عليه فيها، فلا ينتظر أن تكون له نية لأن إقـامة الحد ليست من فعله؛ إلا أنه يبقى الكلام فيما إذا طلبها كماعزٍ رضي الله عنه والغامديَّة والجُهنية، طلبوا إقامة الحد للطهر من الزنا؛ فتم الرجم، وقال عليه الصلاة والسلام لخالدٍ حين سبَّ الماعزيَّة(*): «مهلاً يا خالد؛ فقد تابت توبة لـو قالها صاحب مَكْسٍ لغُفر له»، ولما صلى =

(*) في المطبوع: «الخالديّة».

حال، وأصل ذٰلك كون الأعمال بالنيات.

والرابع: أنْ يفعل لٰكن مع استشعار الموافقة اختياراً؛ كالفاعل للمباح بعد علمه بأنه مباح، حتى إنه لو لم يكن مباحاً لم يفعله؛ فهٰذا القسم إنما يتعيَّن النظر فيه في المباح، أما المأمور به يفعله بقصد الامتثال، أو المنهيّ عنه يتركه بذٰلك القصد أيضاً؛ فهو من الصحيح بالاعتبارَين، كما أنه لو ترك المأمورَ به أو فعل المنهيَّ عنه قصداً للمخالفة؛ فهو من الباطل بالاعتبارين، فإنما يبقى النظرُ في فعل المباح أو تركه من حيث خاطبه الشرع بالتخيير، فاختار أحدَ الطرفين من الفعل أو الترك لمجرد حظه؛ فتحتمل في النظر ثلاثة أوجه:

أحدها: أنْ يكون صحيحاً بالاعتبار الأول، باطلاً بالاعتبار الثاني، وهٰذا هو الجاري على الأصل المتقدم في تصور المباح بالنظر إلى نفسه، لا بالنظر إلى ما يستلزم.

والثاني: أنْ يكون صحيحاً بالاعتبارين معاً، بناء على تحرِّيه في نَيل حظه مما أُذن له فيه، دون ما لم يؤذن له فيه، وعلى هٰذا نبّه الحديث في الأجر في وطء الزوجة، وقولهم: أيقضي شَهْوَته ثم يُؤجَر؟ فقال: «أرأيتم لو وضعها في حرام!»(١)، وهٰذا مبسوط في كتاب «المقاصد» من هٰذا الكتاب.

= على الجهنيّة؛ قال له عمر رضي الله عنه: أتصلي عليها وقد زنت؟ قال له عليه الصلاة والسلام: «لقد تابت توبة لو قُسمت على سبعين من أهل المدينة لوسعتهم، وهل وجدت أفضل من أن جادت بنفسها لله عز وجل»، والظاهر أنه يترتب عليه المغفرة لا غير؛ لأنه الذي ورد في الحديث في هٰؤلاء الذين جادوا بأنفسهم لله، وقد يقال: إنَّ الطلب غيرُ إقامة الحد الذي هو من فعل الغير؛ فليس فيه إلا التكفير، أما الطلب من المحدود كما حصل من هٰؤلاء؛ فعمل آخر مستقل له فضله ونيته، كما يدل على قوله: «أن جادت بنفسها لله»، وهٰذا عمل ديني خطير؛ فلا يحرم ثوابه. (د).

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، ٢ / ٦٩٧ / رقم ١٠٠٦). =

والثالث: أنْ يكون صحيحاً بالاعتبارَين معاً ـ في المباح الذي هو مطلوب الفعل بالكل، وصحيحاً بالاعتبار الأول باطلاً بالاعتبار الثاني ـ في المباح الذي هو مطلوب الترك بالكل، وهٰذا هو الجاري على ما تقدَّم في القسم الأول من قسمَي الأحكام، ولٰكنه مع الذي قبله باعتبار أمرٍ خارج عن حقيقة الفعل المباح، والأول بالنظر إليه في نفسه.

فصل

وأما ما ذُكر من إطلاق الصحة بالاعتبار الثاني؛ فلا يخلو أنْ يكون عبادةً أو عادة، فإنْ كان عبادةً؛ فلا تقسيم فيه على الجملة، وإنْ كان عادةً؛ فإما أنْ يصحبه مع قصد التعبد قصدُ الحظ، أوْ لا، والأول إما أنْ يكون قصدُ الحظ غالباً أو مغلوباً؛ فهٰذه ثلاثة أقسام:

أحدها: ما لا يصحبه حظ؛ فلا إشكال في صحته.

والثاني[1]: كذٰلك لأنَّ الغالب هو الذي له الحكم، وما سواه في حكم

= وكتب (خ) هنا ما نصُّه: «أصل الحديث في «صحيح مسلم»: «أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام: أكان عليها فيها وزر؟ فكذٰلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر».

ثبت عليه الصلاة والسلام الأجر لوضع الشهوة في حلال مقارناً له على وجه التمثيل بثبوت الوزر بوضعها في حرام، وهٰذا ما يسميه الأصوليون قياس العكس، وهو الاستدلال بنقيض العلة على الحكم، والتحقيق أنه بطريق أضعف من قياس الشبه؛ فلا يستقل بتفصيل الحكم، والحديث خبر آحاد، وهو لا يكفي في تقرير الأصول الواجب إقامتها على أدلة تفيد القطع، ومن الجائز أن يكون ثبوت الأجر لوضع الشهوة في الحلال متلقى من طريق الوحي، وتكون مقارنته بوضعها في حرام واردة لغرض آخر كتقريب المعنى إلى فهم المخاطب، لا للتنبيه على دخول هٰذا النوع في المقاييس المعتد بها في أصول الأحكام».

(1) وهو ما يكون قصد الحظ فيه مغلوباً؛ فالنشر على عكس اللف. (د).

المطَّرح.

والثـالث: محتمـل لأمرين: أنْ يكون صحيحاً بالاعتبار الثاني أيضاً؛ إعمـالاً للجانب المغلوب، واعتباراً بأنَّ جانب الحظ غيرُ قادحٍ في العاديّات بخـلاف العبـاديّات، وأنْ يكون صحيحاً بالاعتبار الأول دون الثاني؛ إعمالاً لحُكم الغلبة، وبيان هٰذا التقسيم والدليل عليه مذكور في كتاب المقاصد من هٰذا الكتاب، والحمد لله.

* * * * *

النوع الخامس في العزائم والرُّخص[1]

والنظر فيه في مسائل:

المسألة الأولى

العزيمة[2] ما شُرع من الأحكام الكلية ابتداء.

ومعنى كونها «كُليَّة» أنها لا تختص ببعض المكلَّفين من حيث هم مكلفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض؛ كالصلاة مثلاً؛ فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال، وكذٰلك الصوم، والزكاة، والحج، والجهاد، وسائر شعائر الإسلام الكُلية، ويدخل تحت هٰذا ما شُرع لسببٍ مصلحيٍّ في الأصل؛ كالمشروعات المتوصَّل بها إلى إقامة مصالح الدارَين، من البيع، والإجارة، وسائر عقود المعاوضات، وكذٰلك أحكام الجنايات، والقصاص، والضمان، وبالجملة جميع كُليَّات الشريعة.

ومعنى «شرعيتها ابتداء» أنْ يكون قصدُ الشارع بها إنشاء الأحكام

---

(١) جرى المصنف في جعل الرخصة من خطاب الوضع على طريقة بعض الأصوليين كالآمدي، وعدها آخرون من قبيل الحكم الشرعي وهو الذي يقتضيه صنيع من قسمها إلى واجب ومندوب ومباح، وخلاف الأولى كما فعل تاج الدين ابن السبكي في «جمع الجوامع» [١ / ١٦٢ - مع «حاشية العطار»]. (خ).

(٢) المحققون على أنه لا تطلق العزيمة إلا فيما كانت فيه الرخصة مقابلة لها، أما ما لا رخصة فيه بحال؛ فلا يطلق عليه عزيمة وإنْ كان حكماً ابتدائياً كليّاً؛ فالتعريف للعزيمة شامل لها، وذٰلك خلاف رأي المحققين. (د).

قلت: انظر كلام ابن القيم على الرخصة والعزيمة في «المدارج» (٢ / ٥٧ - ٥٩، ٢٨٢)، و«الزاد» (٣ / ٨٨)، و«روضة المحبين» (ص ١٦٣ - ١٦٥)، و«الوابل الصيب» (ص ٩، ١٧).

التكليفية[1] على العباد من أوَّل الأمر؛ فلا يسبقها حكم شرعيٌّ قبل ذٰلك، فإن سبقها وكان منسوخاً بهٰذا الأخير؛ كان[2] هٰذا الأخير كالحُكم الابتدائي، تمهيداً للمصالح الكلية العامة.

ولا يخرج عن هٰذا ما كان من الكليات وارداً على سبب؛ فإنَّ الأسباب قد تكون مفقودةً قبل ذٰلك، فإذا وُجدت اقتضت أحكاماً؛ كقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨].

وقوله تعالى: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ﴾ الآية [البقرة: ١٨٧].

وقوله: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِى يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٠٣].

وما كان مثل ذٰلك؛ فإنه تمهيد لأحكامٍ وردتْ [شيئاً][3] بعد شيء بحسب

---

(١) لا ينافي هٰذا وما يأتي له في المسألة الثانية من أن حكم الرخصة الإباحة جعله العزيمة والرخصة أحكاماً وضعية؛ فإنَّ الصوم والصلاة مثلاً يتعلق بهما حكم تكليفي هو الوجوب مثلاً، وحكم وضعي هو كونهما عزيمة أو رخصة، قال في «التحرير»: «للشارع في الرخص حكمان: كونها وجوباً أو ندباً أو إباحة، وهي من أحكام التكليف، وكونها مسببة عن عذر طارىء في حق المكلف يناسبه تخفيف الحكم مع قيام الدليل على الأصل، وهو من أحكام الوضع؛ فإيجاب الجلد للزاني من أحكام الاقتضاء من وجه، ومن أحكام الوضع من حيث كونه مسبَّباً عن الزنا»، وعليه مشى الأبهري. (د).

(٢) في (ط): «كان منسوخاً... وكان هٰذا...».

(٣) سقط من الأصل.

الحاجة إلى ذلك؛ فكل هذا يشمله اسمُ العزيمة، فإنه شرعٌ ابتدائيٌّ حكماً[1]، كما أنَّ المستثنيَات من العمومات وسائرَ المخصوصات كلياتٌ ابتدائية أيضاً؛ كقوله [تعالى][2]: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

وقوله تعالى[3]: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [النساء: ١٩].

وقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

ونهى ﷺ عن قتل النساء والصبيان[4]، هذا وما أشبهه من العزائم لأنه راجع إلى أحكام كلية ابتدائية.

وأما الرُّخصة؛ فما شُرع لعذرٍ شاقّ، استثناءً من أصل كليٍّ يقتضي المنع[5]، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه.

فكونه «مشروعاً لعذر» هو الخاصة التي[6] ذكرها علماء الأصول.

---

(١) لعل أصل العبارة: «فإنه حكم كليّ شرع ابتداء»، ولا داعي للفظ «حكماً»؛ لأن الابتداء حقيقي في جميع هذه الأمثلة، إلا في آية ﴿علم الله أنكم﴾؛ فإنها من قبيل الناسخ، وهو ابتدائي حكماً كما تقدم له. (د).

(٢) سقط من الأصل.

(٣) كلمة «تعالى» ليست في (م) و(خ) و(ط) و(ج).

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الجهاد، باب قتل الصبيان والنساء في الحرب، ٦ / ١٤٨ / رقم ٣٠١٤، ٣٠١٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الجهاد والسير، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب، ٣ / ١٣٦٤ / رقم ١٧٤٤) من حديث عبدالله بن عمرو.

وورد عن جماعة من الصحابة حتى عدّه بعضه متواتراً، وتفصيل ذلك يطول، ولا يتّسع المقام له، والله الموفّق.

(٥) في قول كل العلماء. (ماء).

(٦) ظاهر صنيعه أنه يريد الاستدراك على الأصوليين بأن تعريفهم غير مانع، وأنه لولا زيادته =

وكونه «شاقاً»؛ فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة، من غير مشقة موجودة؛ فلا يُسمَّى ذٰلك رخصة؛ كشرعية القِراض مثلاً، فإنه لعذرٍ في الأصل وهو عجزُ صاحب المال عن الضَّرْب في الأرض، ويجوز حيث لا عذر ولا عجز، وكذٰلك المساقاة، والقَرض، والسلَم؛ فلا يُسمَّى هٰذا كله رخصة وإنْ كانت مستثناة من أصل ممنوع، وإنما يكون مثلُ هٰذا داخلاً تحت أصل الحاجيات الكليات، والحاجيات لا تُسمَّى عند العلماء باسم الرخصة، وقد يكون العذر راجعاً إلى أصل تكميليٍّ؛ فلا يُسمَّى رخصة أيضاً، وذٰلك أنَّ من لا يقدر على الصلاة قائماً، أو يقدر بمشقة؛ فمشروعٌ في حقه الانتقالُ إلى الجلوس، وإنْ كان مُخلاً بركنٍ من أركان الصلاة، لٰكن بسبب المشقة استُثني فلم يتحتم عليه القيام؛ فهٰذا رخصة محقَّقة، فإنْ كان هٰذا المترخِّصُ إماماً؛ فقد جاء في الحديث: «إنما جُعل الإمامُ ليؤتمَّ به - ثم قال: وإنْ صلَّى جالساً؛ فصلُّوا جلوساً أجمعون»[1]؛ فصلاتهم جلوساً وقع لعذر، إلا أنَّ العذر في حقهم ليس المشقة، بل لطلب الموافقة[2] للإمام وعدم المخالفة عليه؛ فلا يُسمَّى مثلُ هٰذا رخصة، وإنْ كان مستثنى لعذر.

= كلمة «شاقة»؛ لاختل التعريف، ودخل في الرخصة القِراض وما معه، ولٰكن الواقع أنهم لم يقتصروا على هٰذه الخاصة، بل قالوا: «ما شرع لعذر مع قيام الدليل المحرم لولا العذر»، ولا يخفى أنَّ هٰذه الخاصة التي ذكروها لا تبقي شيئاً من القراض وما معه داخلاً في الرخصة؛ لأن معنى قيام الدليل المحرم بقاؤه معمولاً به لولا العذر، ولا شيء من ذٰلك في القراض وما معه. (د).

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب إنما جُعل الإمام ليؤتَمَّ به، ٢ / ١٧٣ / رقم ٦٨٨، وكتاب تقصير الصلاة، باب صلاة القاعد، ٢ / ٥٨٤ / رقم ١١١٣، وكتاب السهو، باب الإشارة في الصلاة، ٣ / ١٠٨ / رقم ١٢٣٦)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب ائتمام المأموم بالإمام، ١ / ٣٠٩ / رقم ٤١٢) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) هٰذا هو الأصل التكميلي؛ فصلاة الإمام جالساً رخصة، وموافقتهم له ليس برخصة. (د).

وكون هٰذا المشروع لعذر «مستثنى من أصل كلي» يبيِّن لك أنَّ الرُّخص ليست بمشروعة ابتداء؛ فلذٰلك لم تكن كليّاتٍ في الحكم، وإنْ عرض لها ذٰلك؛ فبالعَرض، فإنَّ المسافر إذا أجزنا له القصر والفِطْر؛ فإنما كان ذٰلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم، هٰذا وإنْ كانت آياتُ الصوم نزلت دفعة واحدة؛ فإن الاستثناء ثانٍ عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة، وكذٰلك أكلُ الميتة للمضطر في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ﴾ الآية [البقرة: ١٧٣].

وكونُه «مقتصراً به على موضع الحاجة» خاصّة من خواص الرخص أيضاً لا بدَّ منه[١]، وهو الفاصلُ بين ما شُرع من الحاجيات الكلية وما شرع من الرخص؛ فإنَّ شرعية الرخص جزئيةٌ يُقتصر فيها على موضع الحاجة، فإنَّ المصلي إذا انقطع سفره؛ وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم، والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصلِّ قاعداً، وإذا قدر على مسِّ الماء لم يتيمم، وكذٰلك سائر الرخص، بخلاف القَرض، والقِراض، والمساقاة، ونحو ذٰلك مما هو يشبه الرخصة؛ فإنه ليس برخصة في حقيقة هٰذا الاصطلاح؛ لأنَّه مشروع أيضاً وإنْ زال العذر، فيجوز للإنسان أنْ يقترض وإنْ لم يكن به حاجة إلى الاقتراض، وأنْ يُساقي حائطه وإنْ كان قادراً على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه، وأنْ يُقارض بماله وإنْ كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار، وكذٰلك ما أشبهه.

فالحاصل أنَّ العزيمةَ راجعةٌ إلى أصلٍ كليٍّ ابتدائيّ، والرُّخصة راجعةٌ

(١) يلوح أنه حكم مفرَّع على الرخصة لازم لها، ولا يتوقف تعريفها عليه؛ لأنه تم بالقيود قبله، بدليل أنه أخرج به القرض وما معه وهو نفس ما أخرجه بقيد المشقة؛ فإن كان مراده أنه لا بد منه في التعريف؛ فغير ظاهر، وإنْ كان مراده أنه وصف ملازم وحكم ثابت للرخصة؛ فظاهر، وهو مفهوم من تعريفها بما شُرع لعذر شاق؛ لأنَّ موضع الحاجة هو العذر الشاق؛ فعند زوال هٰذا العذر لا يوجد محلُّ الرخصة؛ فلا يتأتّى الترخص حينئذ. (د).

إلى جزئيٍّ مستثنى من ذٰلك الأصل الكليّ .

فصل

وقد تُطلق الرخصة على ما استُثني من أصلٍ كليٍّ يقتضي المنع مطلقاً، من غير اعتبارٍ بكونه لعذر شاقّ، فيدخل فيه القَرض، والقِراض، والمساقاة، وردّ الصاع من الطعام في مسألة المصَرّاة، وبيع العريَّة بخِرْصها تمراً، وضرب الدِّية على العاقلة، وما أشبه ذٰلك، وعليه يدل قوله: «نَهى عن بيعِ ما ليسَ عِنْدَك»[1]،

---

(1) أخرج أحمد في «المسند» (٢ / ١٧٤، ١٧٨ - ١٧٩، ٢٠٥)، والطيالسي في «المسند» (٢٢٥٧)، وأبو داود في «السنن» (كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده / رقم ٣٥٠٤)، والترمذي في «الجامع» (أبواب البيوع، باب كراهية بيع ما ليس عندك / رقم ١٢٣٤)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع، ٧ / ٢٨٨)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك، ٢ / ٧٣٧ - ٧٣٨ / رقم ٢١٨٨)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٥٣)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ٦٠١)، والدارقطني في «السنن» (٣ / ١٥)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ١٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٥ / ٣٣٩ - ٣٤٠، ٣٤٨) بإسناد صحيح عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبدالله بن عمرو بن العاص مرفوعاً بلفظ: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك».

وصححه الحاكم، وقال الترمذي: «حسن صحيح»، ولفظ الطيالسي: «نهى عن سلف وبيع . . .».

وكتب (خ) ما نصه: «أبقى أكثر أهل العلم هٰذا الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تبع ما ليس عندك» على ما يقتضيه لفظه من العموم، وجعلوا السلم مستثنى منه بالأدلة الدالة على جوازه، وذهب ابن القيم في «إعلام الموقعين» إلى أن المراد من الحديث النهي عن بيع العين المعينة وهي لم تزل في ملك الغير، أو بيع ما لا يقدر على تسليمه وإن كان في الذمة، وصرح بأن جعل السلم داخلاً في الحديث من قبيل التوهم، والفرق بين طريقة الجمهور وهٰذه الطريقة أن ابن القيم يجعل الحديث من قبيل العام الذي أريد به الخصوص، والجمهور يجعلونه من العام =

«وأرخَصَ في السَّلَم»[1]، وكلُّ هٰذا مستند إلى أصل الحاجيات؛ فقد اشتركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هٰذا الأصل، فيجري عليها حكمها في التسمية، كما جَرى عليها حكمها في الاستثناء من أصل ممنوع، وهنا أيضاً يدخل ما تقدم في صلاة المـأمومين جلوساً اتِّباعاً للإمام المعذور، وصلاة الخوف المشروعة بالإمام كذٰلك أيضاً، لٰكنَّ هاتين المسألتين تُستمدّان من أصل التكميلات[2] لا

= المخصوص، ويقولون مع هٰذا أن بين السلم وبين بقية الصور الممنوعة وجه من الفرق يستدعي الاختلاف في الحكم؛ فكلام ابن القيم إنما يطعن في قول من صرح بأن السلم مخالف للقياس، ونفي أن يكون هناك فارق بين بيع الإنسان ما لا يملكه ولا هو مقدور له وبين المضمون في الذمة المقدور على تسليمه».

(1) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب السَّلم، باب السَّلَم في وزن معلوم، ٤ / ٤٢٩ / رقم ٢٢٤٠، ٢٢٤١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب المساقاة، باب السَّلم، ٣ / ١٢٢٦ ـ ١٢٢٧ / رقم ١٦٠٤)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢٨٢)، والترمذي في «الجامع» (أبواب البيوع، باب ما جاء في السلف في الطعام والتمر، ٣ / ٦٠٢ ـ ٦٠٣ / رقم ١٣١١)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب البيوع، باب السلف في الثمار، ٧ / ٢٩٠)، وأبو داود في «السنن» (كتاب البيوع والتجارات، باب في السلف، ٣ / ٧٤١ ـ ٧٤٢ / رقم ٣٤٦٣)، وابن ماجه في «السنن» (كتاب التجارات، باب السلف في كيل معلوم، ٢ / ٧٦٥ / رقم ٢٢٨٠)، والدارمي في «السنن» (٢ / ٢٦٠)، وابن الجارود في «المنتقى» (٦١٤، ٦١٥)، والبيهقي في «الكبرى» (٦ / ١٨) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما؛ قال: قدم النبي ﷺ المدينة، وهم يُسْلفون في التمر السنتين والثلاث، فقال رسول الله ﷺ: «من أسلف، فليسلف في كيل معلومٍ، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم»، وعند الدارقطني في «السنن» (٣ / ٣): «وهم يسلمون» بدل «يسلفون».

(2) أي: التكميلات للتحسينيات؛ فإن الجماعة على العموم من أصل التحسينيات، وموافقة الإمام في الجلوس مكمل لها، كما أنَّ قسمة الجيش إلى فرقتين تؤديان الصلاة مع الإمام تكميل لها أيضاً، وليس في المسألتين خاصة المشقة حتى يندرجا في سلك الرخصة بالمعنى الأول. (د). وفي (ط): «التكميليات».

من أصل الحاجيات؛ فيُطلق عليها لفظ[1] الرخصة وإن لم تجتمع معها في أصلٍ واحد، كما أنه قد يُطلق لفظ الرخصة وإنْ استُمدت من أصل الضروريات، كالمصلي لا يقدر على القيام؛ فإنَّ الرخصة في حقه ضرورية لا حاجية، وإنما تكون حاجيةً إذا كان قادراً عليه، لٰكن بمشقة تلحقه فيه أو بسببه، وهٰذا كلّه ظاهر.

فصل

وقد يُطلق لفظ الرخصة على ما وُضع عن هٰذه الأمة من التكاليف الغليظة والأعمال الشاقة التي دل عليها قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

فإن الرخصة في اللغة راجعةٌ إلى معنى اللين، وعلى هٰذا يُحمل ما جاء في بعض الأحاديث: «أنه عليه الصلاة والسلام صنعَ شيئاً ترخَّصَ فيه»[2]،

---

(١) أي: بغير الإطلاق الأول؛ لأن مثل هٰذا لا يتعلق به حكم آخر يسمى عزيمة، بل إن صلاته جالساً هي العزيمة؛ فالرخصة بالإطلاق الأول إنما تكون في أصل الحاجيات لا غير، فما كان من التحسينيات أو الضروريات لا تطلق عليه الرخصة بالمعنى الأول، وإن أطلقت عليه بالمعنى الذي في هٰذا الفصل. (د).

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الأدب، باب من لم يواجه النَّاسِ بالعتاب، ١٠ / ٥١٣ / رقم ٦١٠١، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من التعمق والتنازع والغلوّ في الدين والبدع، ١٣ / ٢٧٦ / رقم ٧٣٠١) من حديث عائشة قالت: صنع النبي ﷺ شيئاً ترخص فيه، فتنزه عنه قوم، فبلغ ذٰلك النبيَّ ﷺ؛ فخطب، فحمد الله، ثم قال: «ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه؛ فوالله إني لأعلمهم بالله، وأشدّهم له خشية».

ويمكن أنْ يَرجع إليه معنى[1] الحديث الآخر: «إن اللهَ يُحبّ أنْ تُؤتى رُخَصهُ كما يُحبّ أنْ تُؤتَى عزائِمهُ»[2]، وسيأتي بيانه بعد إن شاء الله[3]؛ فكان ما جاء في هٰذه الملّة السَّمْحة من المسامحة واللين رخصةً، بالنسبة إلى ما حملته[4] الأمم السالفة من العزائم الشاقة.

فصل

وتطلق الرخصة أيضاً على ما كان من المشروعات توسعة على العباد مطلقاً[5]، مما هو راجع إلى نَيل حظوظهم وقضاء أَوْطَارهم؛ فإنَّ العزيمة الأُولى هي التي نبّه عليها قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

وقوله: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ﴾ الآية [طه: ١٣٢].

وما كان نحو ذٰلك مما دل على أنَّ العِباد ملكُ الله[6] على الجملة والتفصيل؛ فحُقَّ عليهم التوجهُ إليه، وبذلُ المجهود في عبادته، لأنهم عباده وليس لهم حقٌّ لديه، ولا حُجَّة عليه، فإذا وهب لهم حظّاً ينالونه؛ فذٰلك كالرُّخصة لهم لأنَّه توجهٌ إلى غير المعبود، واعتناءٌ بغير ما اقتضته العبودية.

فالعزيمة في هٰذا الوجه هو امتثال الأوامر واجتناب النواهي على الإطلاق والعموم، كانت الأوامر وجوباً أو ندباً، والنواهي كراهةً أو تحريماً، وتركُ[7] كلِّ

---

(١) في (ط): «بمعنى».

(٢) سيأتي تخريجه في (ص ٤٨٠).

(٣) انظر: (ص ٥٠٦ ـ ٥٠٧).

(٤) كذا في (ط)، وفي غيره: «حمله».

(٥) عن القيود والاعتبارات التي لوحظت في الإطلاقات الثلاثة السابقة؛ فهو أوسع الإطلاقات الأربعة، ولٰكنه على ما ترى منظور فيه إلى الخاصة من أرباب الأحوال. (د).

(٦) في (ط): «ملكٌ لله».

(٧) هو محلّ الفرق بين هٰذا الإطلاق وغيره. (د).

ما يشغل عن ذٰلك من المباحات، فضلاً عن غيرها؛ لأنَّ الأمر من الآمر مقصود أنْ يُمتثَل على الجملة، والإذن في نيل الحظ الملحوظ من جهة العبد رخصة؛ فيدخل في الرخصة على هٰذا الوجه كلُّ ما كان تخفيفاً وتوسعة على المكلَّف؛ فالعزائم حقُّ الله على العباد، والرُّخَص حظُّ العباد من لطف الله؛ فتشترك المباحات مع الرخص على هٰذا الترتيب، من حيث كانا معاً توسعة[1] على العبد، ورفعَ حَرَج عنه، وإثباتاً لحظه، وتصير المباحات ـ عند هٰذا النظر ـ تتعارض مع المندوبات على الأوقات؛ فيؤثر حظه[2] في الأُخرى على حظه في الدنيا، أو يؤثر حقَّ ربه على حظِّ نفسه؛ فيكون رافعاً للمباح من عمله رأساً، أو آخذاً له حقّاً لربه؛ فيصير حظه مندرجاً تابعاً لحق الله، وحق الله هو المقدَّم المقصود؛ فإنَّ [على][3] العبد بذل المجهود، والربُّ يحكم ما يريد.

وهٰـذا الوجه يعتبره الأولياء من أصحاب الأحوال، ويعتبره أيضاً غيرهم ممن رقي عن الأحوال، وعليه يُربّون التلاميذ، ألا ترى أنَّ من مذاهبهم الأخذ بعزائم العلم واجتناب الرخص جملة، حتى آل الحال بهم أن عَدُّوا أصل

---

(١) شامل للرخصة بالمعنى المعروف، وبالمعنى الذي أُريد هنا، وقوله: «ورفع حرج عنه» خاص بمحل الرخص المعروف، وقوله: «وإثباتاً لحظه» هٰذا ما زاده هنا على ما سبق، وهو تلك المباحات التي تشغل عن مقام العبودية. (د).

(٢) أي: فتارة يقدم المندوب على المباح؛ فيؤثر حظه في الآخرة على حظه في الدنيا، وفي هٰذه الحالة يصح أنْ يقال أيضاً: إنه آثر حق ربه المطلوب بفعل هٰذا المندوب على حظ نفسه وهو المباح، وتارة يقدم المباح على المندوب، لٰكن بقصد أن من حق الله عليه ألا يعرض عن رخصته وتفضله عليه بالتوسعة بهٰذا المباح، وحينئذ يكون آخذاً للمباح لا من جهة حظ نفسه بل من جهة أنه حق لربه وإنْ كان في ضمنه حصل حظ نفسه بالمباح؛ إلَّا أنه تابع؛ فعلى التقدير الأول يكون رفع المباح وباعده عن عمله رأساً، وعلى الثاني يكون فعل المباح لٰكن على أنه حق لربه لا لحظ نفسه. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

الحاجيات كلّها أو جُلّها من الرخص، وهو ما يرجع إلى حظ العبد منها[1]، حسبما بان لك في هٰذا الإطلاق الأخير، وسيأتي لهٰذا الذي ذهبوا إليه تقرير في هٰذا النوع إنْ شاء الله تعالى.

فصل

ولمّا تقررت هٰذه الإطلاقات الأربعة؛ ظهر أنَّ منها ما هو خاصٌّ ببعض الناس، وما هو عامٌّ للناس كلهم، فأما العام للناس كلِّهم؛ فذٰلك الإطلاق الأول، وعليه يقع التفريع في هٰذا النوع، وأما الإطلاق الثاني؛ فلا كلام عليه هنا؛ إذْ لا تفريع يترتب عليه، وإنما يتبيَّن به أنه إطلاقٌ شرعيّ، وكذٰلك الثالث، وأما الرابع، فلمّا كان خاصّاً بقوم؛ لم يُتعرض له على الخصوص، إلا أنَّ التفريع على الأول يتبيَّن به التفريعُ عليه؛ فلا يفتقر إلى تفريع خاصٍّ بحول الله تعالى.

المسألة الثانية

حُكْم الرخصة الإباحةُ مطلقاً[2] من حيث هي رخصة، والدليل على ذٰلك أمور:

أحدها: موارد النصوص عليها؛ كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وقوله: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣].

وقوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ الآية

---

(١) وأما ما يرجع إلى حق الله منها؛ فليس من الرخص كما أشرنا إليه. (د).

(٢) أي: من غير تفصيل حتى فيما يتوهم فيه الوجوب أو النَّدب. (د).

[النساء: ١٠١].

وقوله: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] الآية إلى آخرها[(١)].

وأشباه ذٰلك من النصوص الدالة على رفع الحرَج والإثم مجرّداً لقوله: ﴿فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، ولم يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة، بل إنما أتى بما ينفي المتوقع في ترك أصل العزيمة، وهو الإثم والمؤاخذة، على حدِّ ما جاء في كثير من المباحات بحقِّ الأصل؛ كقوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ[(٢)] عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦].

﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا[(٣)] فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨].

﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَآءِ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

إلى غير ذٰلك من الآيات المصرّحة بمجرد رفع الجُناح، وبجواز الإقدام خاصّة.

---

(١) المشتمل على عقوبة من كفر وهو الغضب والعذاب العظيم، وقد استثنى منه من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان، يعني: فلا غضب ولا عذاب، أي: فلا إثم عليه؛ فالترخيص للمؤمن بالقول في هٰذه الحالة إنما رفع عنه فيه الحرج والإثم، وهو معنى الإباحة على أحد المعنيين السابقين في الكلام على المباح. (د).

(٢) أي: لا تبعة مهر؛ فلا تطالبون به إلا بالمس ولو بدون فرض للمهر، أو بفرض له ولو مع عدم المس، وهٰذا المعنى هو الظاهر، وقيل: لا وِزْر، فكأنه لما كثر ذم الطلاق؛ فهموا أنه لا يجوز، فقال: لا جناح، ولٰكن هٰذا المعنى كما ترى إذا نظر فيه إلى بقية الكلام، وكلام المؤلف مبني على المعنى الثاني. (د).

(٣) لما تحرجوا عن التجارة في موسم الحج لأنها تستدعي جدالاً وقد نهوا عن الجدال، سألوا رسول الله ﷺ؛ فنزلت الآية. (د). (استدراك ٣).

وقال تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ[1]﴾ [البقرة: ١٨٥].

وفي الحديث: «كنا نُسافر مع رسول الله ﷺ؛ فمنا المُقْصر[2]، ومنا المُتمّ، ولا يعيب[3]، بعضُنا على بعض»[4].

والشواهد على ذلك كثيرة.

---

(١) أي: إنْ فطر فعليه عدة، لكنه لم يأت فيه بما يقتضي جواز الإقدام عليه، وظاهر أنَّ الاستدلال بهذا المقدار من الآية ضعيف، لكن ما بعدها وهو قوله تعالى: ﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾ معناه: إنه لا يريد حرجكم؛ فهو يرفع عنكم إثم الإفطار في المرض والسفر، وبهذا يظهر ما يستدل عليه المؤلف، أما مجرد عدم ذكر حكم الإفطار من وجوب أو حرمة؛ فلا يفيد المطلوب، وتأمل. (د).

(٢) من أقصر على لغة فيه. (د).

(٣) وذلك يدل على الإباحة. (د).

(٤) أخرجه الدارقطني في «السنن» (٢ / ١٨٩)، ومن طريقه البيهقي في «السنن الكبرى» (٣ / ١٤١)، وابن الجوزي في «التحقيق» (٢ / ١١٦١ - مع التنقيح) عن عائشة بلفظ: «إن النبي ﷺ كان يقصر في السفر ويتم ويفطر ويصوم» بإسنادٍ فيه سعيد بن محمد بن ثواب، وهو مجهول الحال، وقد استنكر هذا الحديث الإمامُ أحمد؛ كما قاله ابنه عبدالله في «العلل» (٣ / ٢٩).

والذي صحَّ من فعلها رضي الله عنها في «الصحيحين» وغيرهما، ولذا قال البيهقي: «والصحيح عن عائشة أنها كانت تتمّ موقوفاً».

قلت: ويتأيّد ذلك أن عروة لما ذكر إتمامها؛ قال: «تأوّلت ما تأوّل عثمان»، فلو كان عندها عن النبي ﷺ رواية؛ لم يقل عروة إنها تأوّلت.

واللفظ المذكور عند المصنف أخرجه أبو بكر الأثرم من حديث أنس؛ غير أنه لا يصح، تفرد به زيد العمِّي وليس بشيء، وإنما الحديث المعروف: «فمنا الصائم ومنا المفطر»، كذا في «تنقيح التحقيق» (٢ / ١١٦٤).

وانظر تفصيل ذلك في: «نصب الراية» (٢ / ١٩٢)، و«الإرواء» (رقم ٥٦٣).

والثاني: إنَّ الرخصة أصلها التخفيف عن المكلف ورفع الحرج عنه؛ حتى يكون من ثقل التكليف في سَعة واختيار، بين الأخذ بالعزيمة، والأخذ بالرخصة، وهٰذا أصله الإباحة؛ كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾[1] [الأعراف: ٣٢].

﴿مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾ [النازعات: ٣٣].

بعد تقرير نعم كثيرة.

وأصل الرخصة[2] السهولة، ومادة (ر خ ص) للسهولة واللين؛ كقولهم: شيءٌ رَخْصٌ[3]: بيّن الرخوصة، ومنه الرُّخْص ضد الغَلاء، ورُخِّص له في الأمر فترخَّص هو فيه إذا لم يُستقصَ له فيه، فمالَ هو إلى ذٰلك، وهٰكذا سائر استعمال المادة[4].

والثالث: إنه لو كانت[5] الرخص مأموراً بها ندباً أو وجوباً؛ كانت عزائمَ لا رخصاً، والحال بضد ذٰلك؛ فالواجب هو الحتم واللازم الذي لا خِيرَة فيه،

---

(١) في الأصل زيادة «و».

(٢) أي: وقد ورد إطلاق الشارع هٰذه المادة بهٰذا المعنى؛ كما في الحديث: «إن الله يحب أنْ تؤتى رخصه كما يحب أنْ تؤتى عزائمه»، وكثيراً ما يرجعون في بيان المعاني الشرعية إلى معرفة المعاني اللغوية، لٰكن ما هنا حكم شرعي، وكون الأحكام الشرعية من إباحة أو غيرها يرجع فيها إلى مناسبات ومعان لغوية هو كما ترى يشبه أنْ يكون استئناساً لا دليلاً في مسألة أصولية، والمؤلف وإن كان من عادته أنْ يجمع على مدعاه ما يتيسر له من أدلته قوية وغيرها؛ إلا أنه في العادة يجعل هٰذه بعد تلك ويظهر على أسلوبه أنَّ غرضه منها الاستئناس، لا أنها من صلب الأدلة كظاهر صنيعه هنا. (د).

(٣) في (ط): «يرخص».

(٤) انظر: «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس.

(٥) في (م): «كان».

والمنـــدوب كذلـــك من حيث مطلق الأمـر، ولـذلـك لا يصـحُّ أنْ يُقـال في المندوبات: إنها شرعت للتخفيف والتسهيل، من حيث هي مأمور بها، فإذا كان كذلك؛ ثبت أنَّ الجمع بين الأمر والرخصة جمعٌ بين متنافيَين، وذلك يُبيِّن أنَّ الرخصة لا تكون مأموراً بها من حيث هي رخصة.

فإنْ قيل: هذا معترض؛ من وجهين:

أحدهما: إنَّ ما تقدم من الأدلة لا يدل على مقصود المسألة؛ إذْ لا يلزم من رفع الجُناح والإثم عن الفاعل للشيء أنْ يكون ذلك الشيء مباحاً، فإنه قد يكون واجباً أو مندوباً، أما أوّلاً؛ فقد قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ [البقرة: ١٥٨]، وهما مما يجب الطواف بينهما، وقال تعالى: ﴿ وَمَن تَأَخَّرَ[١] فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ ٱتَّقَىٰ ﴾ [البقرة: ٢٠٣]، والتأخر مطلوبٌ طلب الندب، وصاحبه أفضل عملاً من المتعجِّل، إلى غير ذلك من المواضع التي في هذا المعنى.

ولا يقال: إنَّ هذه المواضع نزلت على أسباب حيث توهموا الجناح، كما ثبت في حديث عائشة[٢]؛ لأنا نقول: مواضع الإباحة أيضاً نزلت على أسباب،

---

(١) قوله: ﴿ومن تأخر فلا إثم عليه﴾؛ فإنه كما جاء في «روح المعاني» رد على الجاهلية حيث كان بعضهم يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر. (د).

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب الحج، باب وجوب الصَّفا والمروة وجُعِل من شعائر الله، ٣ / ٤٩٧ ـ ٤٩٨ / رقم ١٦٤٣) بسنده إلى عروة؛ قال: «سألتُ عائشة رضي الله عنها فقلتُ لها: أرأيتِ قول الله تعالى: ﴿**إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطَّوَّف بهما**﴾؛ فوالله ما على أحد جناحٌ أن لا يطوف بالصَّفا والمروة. قالت: بئس ما قلتَ يا ابن أُختي! إن هذه لو كانت كما أوَّلتَها عليه كانت «لا جناح عليه أن لا يتطوف بهما»، ولكنها أُنزلت في الأنصار، كانوا قبل أن يُسلِموا يُهلُّون لمناة الطاغية التي كان يعبدونها عند المُشلَّل، فكان مَنْ أهَلَّ يتحرَّج أن يطوف بالصَّفا والمروة، فلما أسلموا سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك؛ قالوا: =

وهي توهُّم الجُناح؛ كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾[1] [البقرة: ١٩٨].

وقوله: ﴿وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا[2] مِن بُيُوتِكُمْ﴾ [النور: ٦١] إلى آخرها[3].

وقوله: ﴿لَّيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور: ٦١]. (استدراك ٤).

﴿وَلَا جُنَاحَ[4] عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾ [البقرة: ٢٣٥].

جميعُ هٰذا وما كان مثله متوهمٌ فيه الجُناح والحَرج، وإذا استوى الموضوعان[5]؛ لم يكن في النص على رفع الإثم والحرج والجناح دلالةٌ على حكم الإباحة على الخصوص، فينبغي أنْ يؤخذ حُكمه من محلٍّ آخر ودليل خارجي.

= يا رسول الله! إنّا كنّا نتحرّج أن نطوف بين الصفا والمروة، فأنزل الله تعالى: **﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله﴾** الآية».

(١) انظر ما قدمناه: (ص ٤٧٥ ـ الاستدراك).

(٢) كان الرجل الغني يدعو الرجل من أهله إلى طعام فيقول: إني لأجنح أن آكل منه (والجنح: الحرج)، ويقول: المسكين أحق به مني؛ فنزلت الآية. اهـ. تيسير. (د).

(٣) في (م): «آخره». وانظر: «أسباب النزول» (ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤) للواحدي.

(٤) لم أر في كتب التفسير والحديث وأسباب النزول ذكراً لسبب نزول هٰذه الآية أو ما يفيد أنهم توهموا الحرج؛ فلذا قال: «هٰذا وما كان مثله متوهم فيه الحرج»، وهو يشمل ما حصل فيه التوهم بالفعل، ونزلت الآيات لنفي ذٰلك التوهم، وما كان شأنه ذٰلك وإنْ لم يحصل فيه توهم بالفعل حتى كان سبباً للنزول، فيكون ذكر هٰذه الآية وجيهاً، لٰكنه لا يناسب قوله في الدخول على هٰذه الآيات: «مواضع الإباحة أيضاً نزلت على أسباب وهي توهم الجناح؛ كقوله تعالى... إلخ»؛ فعله يريد التوهم ولو شأنا وإنْ لم يكن سبباً للنزول. (د).

(٥) في الأصل و (ط): «الموضعان».

والثاني: إنَّ العلماء قد نصوا على رُخص مأمور بها؛ فالمضطر إذا خاف الهلاك وجب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغاذية[1] ونصوا على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة، وأنه سُنَّةٌ، وقيل في قَصْر المسافر: إنه فرض أو سنة أو مستحب، وفي الحديث: «إنَّ اللهَ يُحبّ أنْ تُؤتَى رُخَصُه[2]»[3]، وقال ربُّنا تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] إلى كثير من ذلك؛ فلم يصح إطلاق القول بأنَّ حكم الرخص الإباحة دون التفصيل.

فالجواب عن الأول: إنه لا يُشك أنَّ رفع الحَرج والإثم في وضع اللسان إذا تجرَّد عن القرائن يقتضي الإذن في التناول والاستعمال، فإذا خُلّينا واللفظَ كان راجعاً إلى معنى الإذن في الفعل على الجملة، فإنْ كان لرفع الجُناح والحَرج سببٌ خاص؛ فَلَنا أنْ نحمله على مقتضى اللفظ لا على خصوص السبب؛ فقد يتوهَّم فيما هو مباح شرعاً أنَّ فيه إثماً، بناء على استقرار عادةٍ تقدَّمت، أو رأيٍ عرض، كما توهَّم بعضُهم الإثم في الطواف بالبيت بالثياب، وفي بعض المأكولات، حتى نزل: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وكذلك في الأكل من بيوت الآباء

---

(١) في (ماء): «العادية».

(٢) أي: والمباح الصرف لا تتعلق به محبة الله تعالى، وأيضاً إرادته تعالى لنا اليسر ومحبته لذلك تقتضي أنَّ الرخص محبوبة له تعالى، وأقل ذلك أنْ تكون مطلوبة طلب المندوب. (د).

(٣) أخرجه أحمد في «المسند» (٢ / ١٠٨) من حديث ابن عمر **بإسنادٍ صحيح على شرط مسلم**.

وأخرجه أيضاً من حديث ابن عمر ابن حبان في «صحيحه» (٩١٤ ـ موارد)، وابن خزيمة في «صحيحه» (٢ / ٧٣)، والبيهقي في «الكبرى» (٣ / ١٤٠)، وابن منده في «التوحيد» (٣ / ٢٢٣ ـ ٢٢٤ / رقم ٧١٦، ٧١٧)، وله شواهد من حديث عبدالله بن عباس وعبدالله بن مسعود وأبي هريرة وأنس وأبي الدرداء وأبي أمامة وواثلة بن الأسقع، انظرها في «الإرواء» (رقم ٥٦٤).

والأمهات وسائر من ذُكر في الآية، وفي التعريض بالنكاح في العدَّة وغير ذٰلك؛ فكذٰلك قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨]، يعطى معنى الإذن، وأما كونه واجباً[١]؛ فمأخوذ من قوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨]، أو من دليل آخر؛ فيكون التنبيه هنا على مجرد الإذن الذي يلزم الواجبَ من جهة مجرَّد الإقدام، مع قطع النظر عن جواز الترك أو عدمه.

ولنا أنْ نحمله[٢] على خصوص السبب، ويكون قوله في مثل الآية[٣]: ﴿مِن شَعَآئِرِ﴾ [البقرة: ١٥٨] قرينة صارفة للفظ عن مقتضاه في أصل الوضع، أما ما له سبب مما هو في نفسه مباح؛ فيستوي مع ما لا سبب له في معنى الإذن، ولا إشكال فيه، وعلى هٰذا الترتيب يجري القول في الآية الأخرى[٤]، وسائر ما جاء في هٰذا المعنى.

والجواب عن الثاني أنه قد تقدم أنَّ الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين

---

(١) ويكـون مثاله أنْ يجاب سائل فاتته صلاة العصر مثلاً وظن أنه لا يجوز قضاؤها عند الغـروب؛ فيقال له: لا جناح عليك إنْ صليتها في هٰذا الوقت، فالغرض إجابته بمقدار ما يدفع شبهته، لا بيان أصل وجوب العصر عليه. (د).

(٢) أي: فيكـون المراد منه الطلب والوجوب، ولوحظ في هٰذا التعبير السبب وهو كراهة المسلمين الطواف؛ لمكان إساف ونائلة (الصنمين اللذين كانا يتمسح بهما أهل الجاهلية فوق الصفا والمروة)؛ فنزلت الآية بطلب السعي، ولوحظ في التعبير تحرج المسلمين وكراهتهم، ويكون قوله: ﴿من شعائر الله﴾ صارفاً للفظ ﴿لا جناح﴾ عن أصل وضعه من رفع الإثم فقط. (د).

(٣) في النسخ المطبوعة: «ويكون مثل قوله في الآية»، وما أثبتناه من الأصل و (ط).

(٤) إلا أنه لا يوجد فيها قرينة لفظية لصرف اللفظ عن ظاهره إذا اعتبرنا السبب وجعلناها للطلب، نعم فيها قرينة حالية وهي نفس السبب، وهو أنَّ بعضهم كان يؤثم المتعجل وبعضهم يؤثم المتأخر. (د).

متنـافيين؛ فلا بد أنْ يرجـع الـوجوبُ أو الندب إلى عزيمة أصلية[1]، لا إلى الـرخصة بعينها، وذٰلك أنَّ المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يردّ به نفسه أرخص له في أكـل الميتـة؛ قصـداً لرفـع الحرج عنه ورداًّ[2] لنفسه من ألم الجوع فإنْ خاف التلف وأمكنـه تلافي نفسـه بأكلهـا؛ كان مأموراً بإحياء نفسه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ﴾ [النساء: ٢٩]، كما هو مأمور بإحياء غيره من مثلها إذا أمكنه تلافيه، بل هو مثل من صادف شفا جرف يخاف الوقوع فيه؛ فلا شك أنَّ[3] الزوال عنه مطلوب، وأنَّ إيقاع نفسه فيه ممنوع، ومثل هٰذا لا يُسمَّى رخصة؛ لأنه راجع إلى أصل كليٍّ ابتدائي، فكذٰلك من خاف التلف إنْ ترك أكل الميتة هو مأمور بإحياء نفسه؛ فلا يُسمَّى رخصة من هٰذا الوجه وإنْ سُمِّيَ رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه.

فالحاصل أنَّ إحياء النفس على الجملة مطلوبٌ طلبَ العزيمة، وهٰذا فرد من أفراده، ولا شك أنَّ الرخصة مأذونٌ فيها لرفع الحرج، وهٰذا فرد من أفرادها؛ فلم تتحـد الجهتـان، وإذا تعـددت الجهات؛ زال التدافع، وذهب التنافي،

---

(١) قال الآمدي: أكل الميتة حال الاضطرار وإنْ كان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء للمهجة فرخصة من جهة ما في الميتة من الخبث المحرم، وواضح من كلامه أنه رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى، ولٰكن كلاهما حالة الاضطرار، وكلام المؤلف يخالفه؛ إذْ جعله رخصة في غير الاضطرار، وهو وقت الحرج والمشقة الزائدة بألم الجوع الذي لا يصل إلى التلف، وعزيمة إذا وصلت المسـألة لتلف النفس لرجوعها لأصل كلي وهو وجوب المحافظة على النفس، هٰذا ما يقتضيه بيانه الأول، لٰكنه قال آخراً: «وإنْ سُمِّي رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه» فكأنه في حالة خوف التلف يصـح أنْ يكـون عزيمـة ورخصـة من جهتين، وحينئذ يرجع إلى كلام الآمدي، ويوضحه الحاصل بعده؛ إلا أنه لا يبقى لقوله أولاً، «وذٰلك أنَّ المضطر إلى قوله: فإن خاف» فائدة في هٰذا المقام. (د).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «رداًّ» من غير واو.

(٣) مكررة في (د).

وأمكن الجمع[1].

وأما جمع عرفة والمزدلفة ونحوه؛ فلا نسلِّم أنه عند القائل بالطلب رخصة، بل هو عزيمة متعبَّدٌ بها عنده، ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في القَصْر: «فُرضتِ الصلاةُ ركعتَين ركعتَين»[2] الحديث، وتعليل القصر بالحرج والمشقة لا يدل على أنه رخصة؛ إذْ ليس كلُّ ما كان رفعاً للحَرج يُسمَّى رخصة[3] على هٰذا الاصطلاح العامّ، وإلا؛ فكان يجب أنْ تكون الشريعة كلُّها رخصة لخفَّتها بالنسبة إلى الشرائع المتقدمة، أو يكون شرعُ الصلاة خمساً رخصة؛ لأنها شُرعت في السماء خمسين، ويكون القَرض، والمساقاة، والقِراض، وضَرب الدِّية على العاقلة رخصة، وذٰلك لا يكون كما تقدم؛ فكلُّ ما خرج[4] عن مجرد الإباحة فليس برخصة.

وأما قوله: «إنّ اللهَ يُحبُّ أنْ تُؤتَى رُخَصهُ»[5]؛ فسيأتي بيانه إنْ شاء الله تعالى.

---

(١) تردد ابن دقيق العيد كإمام الحرمين في أن الواجبات هل يوصف شيء منها بالرخصة؟ والحق ما أشار إليه المصنف، من أن وصف العمل بالوجوب والرخصة معاً لا يصح إلا مع اختلاف الجهة؛ فإساغة الغصة بالخمر كتناول الميتة للمضطر هو من حيث الدليل المانع رخصة، ومن حيث الوجوب عزيمة. (خ).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب تقصير الصلاة، باب تقصير الصلاة إذا خرج من موضعه، ٢ / ٥٦٩ / رقم ١٠٩٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، ١ / ٤٧٨ / رقم ٦٨٥) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) أي: بل لا بد فيه من قيد (مستثنى من أصل كلي يقتضي المنع) كما سبق له، وإذا كان الذي فرض أولاً هو الركعتين فقط؛ فيكون هو الأصل فلا رخصة. (د).

(٤) أي: وهٰذا هو مدَّعاه في رأس المسألة؛ فثبت. (د).

(٥) مضى تخريجه في (ص ٤٨٠).

وأيضاً؛ فالمباحات منها ما هو محبوب[1]، ومنها ما هو مُبْغَض؛ كما تقدم بيانه في الأحكام التكليفيَّة؛ فلا تنافي.

وأما قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ [وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ][2]﴾ [البقرة: ١٨٥]، وما كان نحوه؛ فكذلك أيضاً لأنَّ شرعية الرخص المباحة تيسير ورفع حرج، وبالله التوفيق.

المسألة الثالثة

إنَّ الرخصة إضافية لا أصلية، بمعنى أنَّ كلَّ أحدٍ في الأخذ بها فقيهُ نفسه، ما لم يُحدّ فيها حدٌّ شرعي فيوقف عنده، وبيان ذٰلك من أوجه:

أحدها: إنَّ سبب الرخصة المشقة[3]، والمشاق تختلف بالقوة والضعف و[4]بحسب الأحوال، وبحسب قوة العزائم وضعفها، وبحسب الأزمان، وبحسب الأعمال؛ فليس سفر الإنسان راكباً مسيرة يوم وليلة في رفقة مأمونة، وأرض مأمونة، وعلى بطء، وفي زمن الشتاء، وقِصَرِ الأيام؛ كالسفر على الضدِّ من ذٰلك في الفِطْر والقَصْر، وكذٰلك الصبر[5] على شدائد السفر ومشقَّاته يختلف؛ فربَّ

---

(١) فلا يلزم من كونه محبوباً ألا يكون مباحاً، وأنْ يكون مطلوباً كما هو مبنى الاعتراض. (د).

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و (ط).

(٣) أسباب التخفيف في الشريعة حسبما دلّ عليه الاستقراء سبعة، وهي: المرض، والسفر، والنسيان، والإكراه، والجهل، والحرج، وعموم البلوى، والضعف المعنوي؛ كالأنوثة، والرِّقِّيَّة، وجميعها تدور حول المشقة. (خ).

(٤) لو حذفت الواو وجعل ما بعدها من الحيثيات أسباباً للقوة والضعف في المشقة؛ لكان أوجه. (د).

(٥) ما قبله بيان لاختلاف المشقة قوة وضعفاً باختلاف الأزمان والأحوال الخارجة عن صفات =

رجلٍ جَلْدٍ ضَرِيَ على قطع المَهَامِه[1] حتى صار له ذٰلك عادة لا يَحْرَجُ بها ولا يتألم بسببها، يقْوَى على عباداته، وعلى أدائها على كمالها وفي أوقاتها، وربَّ رجل بخلاف ذٰلك، وكذٰلك في الصبر على الجوع والعطش، ويختلف أيضاً باختلاف الجبن والشجاعة، وغير ذٰلك من الأمور التي لا يُقْدَر على ضبطها، وكذٰلك المريض بالنِّسبة إلى الصَّوم والصَّلاة والجهاد وغيرها، وإذا كان كذٰلك؛ **فليس للمشقــة المعتـبرة في التَّخفيفـات ضابطٌ مخصـوص**، ولا حدٌّ محدود يطَّرد في جميع الناس، ولذٰلك أقام الشَّرعُ في جملةٍ منها السَّببَ مقام العلَّة؛ فاعتبر السَّفر لأنه أقرب مظانّ وجود المشقة، وترك كلَّ مكلف على ما يجد، أي إنْ كان قَصْرٌ أو فِطْر؛ ففي السفر، وترك كثيراً منها موكولاً إلى الاجتهاد كالمرض، وكثير من الناس يَقْوَى في مرضه على ما لا يقوى عليه الآخر؛ فتكون الرخصة مشروعةً بالنسبة إلى أحد الرجلين دون الآخر، وهٰذا لا مِرْيَة فيه، فإذاً؛ ليست أسبابُ الـرخص بداخلة تحت قانونٍ أصلي، ولا ضابط مأخوذ باليد، بل هو إضافي بالنسبة إلى كل مخاطب في نفسه، فمن كان من المضطرين معتاداً للصبر على الجـوع، ولا تختـلُّ حالـه بسببه، كما كانت العرب، وكما ذُكر عن الأولياء؛ فليست إباحة الميتة له على وِزانِ من كان بخلاف ذٰلك[2]، هٰذا وجه.

والثاني: إنه قد يكون للعامل المكلف حاملٌ على العمل حتى يخف عليه ما يثقل على غيره من الناس، وحسبك من ذٰلك أخبارُ المحبِّين الذين صابروا

= الشخص، وهٰذا بيان لاختلاف العزائم، ويصح أنْ يكون راجعاً لاختلاف الأحوال بقطع النظر عن قوة الإرادة وضعفها، ويكون مرجعه التعود وعدمه ولا دخل لقوة العزيمة فيه. (د).

(١) ضري: تعوّد.

والمهامِه: جمع مَهْمه: المفازة البعيدة. انظر: «لسان العرب» (ض ر ا)، (م هـ م).

(٢) أي: فمن تختل حاله يجب عليه الترخص، ومن لا تختل وتلحقه المشقة فقط يكون مخيراً، هٰذا مراده؛ فلذا لم يقل: «فلا يترخص في أكلها» بعد وصفه بالمضطر. (د).

الشدائد، وحملوا أعباء المشقات من تلقاء أنفسهم، من إتلاف مُهَجهم إلى ما دون ذٰلك، وطالت عليهم الآماد وهم على أوّل أعمالهم، حرصاً عليها واغتناماً لها، طمعاً في رضى المحبوبين، واعترفوا بأنَّ تلك الشدائد والمشاقّ سهلةٌ عليهم، بل لذَّةٌ لهم ونعيم، وذٰلك بالنسبة إلى غيرهم عذابٌ شديد وألم أليم؛ فهٰذا من أوضح الأدلة على المشاق تختلف بالنِّسَب والإضافات، وذٰلك يقضي بأنَّ الحكم المبني عليها يختلف بالنِّسَب والإضافات.

والثالث: ما يدلُّ على هٰذا من الشرع؛ كالذي جاء في وِصال الصيام، وقطع الأزمان في العبادات؛ فإنَّ الشارع أمرَ بالرفق رحمةً بالعباد، ثم فعله[1] من بعد النبيُّ ﷺ، علماً بأنَّ سببَ النَّهي وهو الحَرج والمشقَّة مفقودٌ في حقهم، ولذٰلك أخبروا عن أنفسهم أنهم مع وِصَالهم الصيام لا يصدُّهم ذٰلك عن حوائجهم، ولا يقطعهم عن سلوك طريقهم؛ فلا حَرج في حقهم، وإنما الحرَج في حقٍّ من يلحقه الحرج حتى يصده عن ضروراته وحاجاته[2]، وهٰذا معنى كون سبب الرخصة إضافيّاً، ويلزم منه أنْ تكون الرخصة كذٰلك، لٰكن هٰذا الوجه استدلالٌ بجنس المشقة[3] على نوع من أنواعها، وهو غير منتهض إلا أنْ يُجعل

(١) سيأتي (ص ٥٢٦).

(٢) ما قرره المصنف من التفصيل في حكم الوصال منقول عن عبدالله بن الزبير وجماعة من التابعين، وقال جمهور أهل العلم بمنعه على وجه التحريم لحديث ابن عمر؛ أن النبي ﷺ نهى عن الوصال، وحديث أبي هريرة: «إياكم والوصال»، وقوله عليه الصلاة والسلام: «إني لست كهيأتكم أو لست مثلكم» صريح في أن الوصال من خصائصه. (خ).

(٣) لأنَّ المشقَّة هنا نوع آخر غير السَّابق؛ فالمشقة فيما تقدم تقتضي الترخص، وهنا المشقة تمنع مفارقة الحكم الأصلي وهو النهي عن الوِصَال، وعدم المشقة يجعلهم يترخصون بفعل المنهي عنه، وهو أيضاً ليس حكماً سهلاً انتقل إليه من حكم صعب، فليست من مواضع الرخصة؛ إلا أنه على كل حال وُجد فيه نوعٌ من المشقة ينبني عليه حكم في اجتهادهم، فالاستدلال به على أنَّ المشقة في النوع الأول تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص يكون استدلالاً بجنس المشقة لا =

منضمّاً إلى ما قبله؛ فالاستدلال بالمجموع صحيح ـ حسبما هو مذكور في فصل العموم في كتاب الأدلة.

فإنْ قيل[1]: الحرج المعتبر في مشروعية الرخصة؛ إمّا أنْ يكون مؤثِّراً في المكلف بحيث لا يقدر بسببه على التفرغ لعادة ولا لعبادة، أوْ لا يمكن[2] له ذٰلك على حسب ما أُمر به، أو يكون غيرَ مؤثِّرٍ، بل يكون مغلوبَ صبره ومهزومَ عزمه، فإنْ كان الأول؛ فظاهرٌ أنه محل الرخصة، إلا أنه يُطلب فيه الأخذ بالرخصة وجوباً[3] أو ندباً على حسب تمام القاطع عن العمل أو عدم تمامه، وإذا كانت مأموراً بها[4]؛ فلا تكون رخصةً كما تقدم، بل عزيمة، وإنْ كان الثاني؛ فلا حرج[5] في العمل ولا مشقة، إلا [ما][6] في الأعمال المعتادة، وذٰلك ينفي كونه حرجاً ينتهض علّة للرخصة، وإذا انتفى محلُّ الرخصة في القسمين ولا ثالث لهما؛ ارتفعت الرخصةُ من أصلها، والاتفاق على وجودها معلوم، هٰذا خلف؛

= بنفس نوع المشقة؛ فيكون من الاستدلال بالمطلق على المقيد من حيث هو مقيد، أو بالعام على الخاص من حيث هو خاص، وذٰلك لا يصح كما يأتي، إلا أن يُجعل منضماً إلى ما قبله؛ فيفيد مجرد أنَّ المشقة تختلف باختلاف الأحوال والأشخاص وإنْ كان لا يفيد أنَّ ذٰلك في موضوع الرخصة المعروفة؛ فتنبه. (د).

(١) هٰذا السؤال وإنْ كان وارداً على أصل وجود الرخصة، وكان يناسبه أول الباب، لٰكن لمناسبة الكلام في المشقة؛ صح أنْ يُذكر هنا. (د).

(٢) في (ط): «يكمل».

(٣) أي: فيما يعجز فيه عن أصل العبادة والعادة، وقوله: «أو ندباً»؛ أي: إذا كان لا يعجز ولٰكنه لا يكون كاملاً على حسب ما أمر به. (د).

(٤) في الأصل: «به».

(٥) فرض فيه أنه مغلوب صبره ومهزوم عزمه؛ فكيف مع هٰذا يقال: لا مشقة إلا ما في الأعمال المعتادة؟ وذٰلك ينفي كونه حرجاً ينتهض علة للرخصة؛ فوضع السؤال هٰكذا غير وجيه؛ فتأمل. (د).

(٦) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

فما انبنى عليه مثله.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: إنَّ هٰذا السؤال منقلب على وجه آخر؛ لأنه يقتضي أنْ تكون الرخص كلها مأموراً بها وجوباً أو ندباً، إذْ ما من رخصة تفرض إلا وهٰذا البحث جارٍ فيها، فإذا كان مشترك الإلزام؛ لم ينتهض دليلاً[1]، ولم يُعتبر في الإلزامات.

والثاني: إنه إنْ سلِّم؛ فلا يلزم السؤال لأمرين:

أحدهما: إنَّ انحصار الرخص في القسمين لا دليل عليه؛ لإمكان قسم ثالث بينهما، وهو أنْ لا يكون الحرجُ مؤثراً في العمل، ولا يكون المكلَّف رَخِيَّ البال عنده[2]، وكل أحد يجد من نفسه في المرض أو السَّفر حرجاً في الصَّوم، مع أنه لا يقطعه عن سفره، ولا يخلُّ به في مرضه، ولا يُؤدِّيه إلى الإخلال بالعمل، وكذٰلك سائرُ ما يعرض من الرُّخص، جارٍ فيه هٰذا التَّقسيم، والثالث هو محل الإباحة؛ إذْ لا جاذب [له][3] يجذبه لأحد الطرفين.

والآخر: إنَّ طَلب الشَّرع للتخفيف حيث طلبه[4] ليس من جهة كونه

---

(١) لأنه يقال للسائل: الاعتراض مشترك، فما هو جوابكم هو جوابنا، يعني ومثله لا يذكر في طريق الإلزام. (د).

(٢) هو الذي قال فيه: «مغلوب صبره، مهزوم عزمه». (د).

قلت: وفي الأصل: «البال عنه».

(٣) ما بين المعقوفتين من الأصل و(م) و(خ) و(ط)، وليست في (د).

(٤) راجع لقوله: «وإذا كانت مأموراً بها؛ فلا تكون رخصة»؛ فالجواب الأول: يراعى أن هناك محلاً للرخصة التي الكلام فيها وهي المباحة؛ لوجود قسم ثالث لم يذكره في السؤال، على ما فيه مما أشرنا إليه، والجواب الثاني: ترق على هٰذا يقول: الرخصة موجودة حتى في المأمور به، =

رخصة، بل من جهة كون العزيمة لا يُقدر عليها، أو كونها تُؤدِّي إلى الإخلال بأمرٍ من أمور الدين أو الدنيا؛ فالطلب من حيث النهي عن الإخلال لا من حيث العمل بنفس الرخصة، ولذٰلك نُهي عن الصلاة بحضرة الطعام، ومع مدافعة الأخبَثَين[1]، ونحو ذٰلك[2]؛ فالرُّخصة[3] باقية على أصل الإباحة من حيث هي

= ولٰكن الطلب من جهة غير جهة كونه رخصة؛ فجهة العزيمة ظاهرة من نفس الطلب وجهة الرخصة أنه حكم سهل انتقل إليه من حكم صعب مع بقاء دليل الصعب معمولاً به في الجملة، وإنما قلنا في الجملة لأنه ليس معمولاً به في حق الشخص الذي طولب بالرخصة، ولا يخفى عليك أنهم اشترطوا بقاء العمل به في حق الشخص نفسه، وإلا لخرج عن كونه رخصة إلى كونه عزيمة، قال الأبهري: «إن المكلف إذا لم يبق مكلفاً عند طروّ العذر لم تثبت رخصة في حقه؛ لأن الرخصة إنما تكون في الأحكام التكليفية، والتكليف شرط لها فلا يكون عدم تحريم إجراء كلمة الكفر على لسان المكره رخصة؛ لأن الإكراه يمنع التكليف، ومثله يقال في الإكراه على إفطار رمضان، وإتلاف مال الغير عدم تحريمه ليس رخصة، يعني لأن الدليل القائم على التحريم ليس باقياً بالنسبة لهٰذا الشخص، فلا رخصة إلا حيث يبقى دليل الصعب معمولاً به بالنسبة للشخص نفسه، وبهٰذا تعلم ما في هٰذا الجواب الثاني، هٰذا ولا يذهب عنك أنه عرَّف الرخصة بما ينطبق على هٰذا فقال: «ما شرع من الأحكام لعذر شاق استثناء عن حكم كلي»؛ فلا يرد عليه ما تقدم. (د).

(١) أخرج مسلم في «صحيحه» (كتاب المساجد، باب كراهة الصلاة بحضرة الطعام الذي يريد أكله في الحال، ١ / ٣٩٣ / رقم ٥٦٠)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الصلاة، باب أيصلي الرجل وهو حاقن، ١ / ٢٢ / رقم ٨٩)، وأحمد في «المسند» (٦ / ٤٣، ٥٤، ٧٣) من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: «لا صلاة بحضرة طعامٍ، ولا وهو يدافعه الأخبثان».

(٢) كالصلاة في الأرض المغصوبة، يعني: فهناك جهتان تسلط على إحداهما الطلب والعزيمة، وعلى الأخرى الرخصة، كما توجه النهي والطلب في الصلاة في هٰذه المسائل على جهتين مختلفتين، ولا مانع من ذٰلك ما دامت الجهة لم تتحد؛ فالغرض تقريب الجواب بذكر شبيه بالمقام. (د).

(٣) هٰذا التفريع ظاهر على الجواب الأول، أما الثاني؛ فلم يبيِّن فيه إلا أنَّ الترخيص له جهة غير جهة الطلب، أما كونه مباحاً في هٰذه الحالة؛ فإنه لم يبيِّنه هنا اعتماداً على ما سبق، ولذا قال: «وقد مر بيان . . . إلخ». (د).

رخصة، فليست بمرتفعة من الشَّرع بإطلاق، وقد مرَّ بيان جهتي الطَّلب والإباحة، والله أعلم.

المسألة الرابعة

الإباحة المنسوبة إلى الرُّخصة؛ هل هي من قَبيل الإباحة بمعنى رفع الحرج، أم من قَبيل الإباحة بمعنى التَّخيير بين الفعل والتَّرك؟

فالذي يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحَرج، لا بالمعنى الآخر، وذٰلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله في الآية الأخرى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]؛ فلم يذكر في ذٰلك أنَّ له الفعل والتَّرك، وإنَّما ذكر أنَّ التناول في حال الاضطرار يرفع الإثم.

وكذلك قوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، ولم يقل: فله الفطر، ولا فليفطر[1]، ولا يجوز له[2]، بل ذكر نفس العذر وأشار إلى أنه إنْ أفطر؛ فعدَّةٌ من أيام أُخر.

وكذٰلك قوله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: ١٠١] على القول[3] بأنَّ المراد القَصْر من عدد الركعات، ولم يقل: فلكم أنْ

---

(١) هٰذا ليس ظاهراً؛ لأنَّ الكلام في أنه لم يذكر لفظاً يدل على التخيير بين الفعل والترك؛ فلا يتوهم أنْ يؤتى هنا بلفظ الأمر أو النهي، وهو أيضاً خلاف صنيعه السابق واللاحق. (د).

(٢) في (خ) و (ط): «لك»، ومكانها في الأصل بياض.

(٣) نسب إلى طاوس والضحاك أنَّ القصر يرجع لأحوال الصلاة من الإيماء وتخفيف التسبيح والتوجه إلى أي وجه شاء، وحينئذٍ يبقى الشرط في الآية على ظاهره ﴿إن خفتم أنْ يفتنكم﴾ إلا أنه على هٰذا أيضاً تكون رخصة؛ فلماذا قيد بقوله: «على القول... إلخ»؟ (د).

تقصروا، أو: فإن شئتم فاقصروا[1].

وقال [تعالى][2] في المُكْرَه: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ...﴾ الآية إلى قوله: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١٠٦]؛ فالتقدير أنَّ من أُكره؛ فلا غضب عليه، ولا عذابَ يلحقه إنْ تكلم بكلمة الكفر وقلبُه مطمئن بالإيمان، ولم يقل: فله أنْ ينطق أو إنْ شاء فلينطق.

وفي الحديث: «أَأَكْذِبُ امرأتي؟ قال له: «لا خيرَ في الكذب». قال له: أفأَعِدُها وأقول لها؟ قال: «لا جُناح عليك[3]»[4]، ولم يقل له نَعم، ولا افعلْ إنْ

---

(١) في الأصل و(م): «أن تقصروا».

(٢) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(٣) يقتضي أن الوعد وهو عارف أنه لا يقدر على الوفاء، رخصة للزوج بالنسبة لامرأته. (د).

(٤) أخرجه الحميدي في «مسنده» (رقم ٣٢٩)، ثنا سفيان ثني صفوان بن سليم عن عطاء ابن يسار؛ قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله: هل عليَّ جناح أن أكذب أهلي؟ قال: «لا؛ فلا يحب الله الكذب»، قال: يا رسول الله! أستصلحها وأستطيب نفسها. قال: «لا جناح عليك».

هٰكذا وقع فيه عن عطاء بن يسار مرسلاً، وهو قد أورده تحت «أحاديث أم كلثوم بنت عقبة ابن أبي معيط رضي الله عنها»؛ فلا أدري أسقط اسمها من السند أو الناسخ، أم الرواية عند الحميدي هٰكذا مرسلاً؟ والسند صحيح إلى عطاء بن يسار، قاله شيخنا في «السلسلة الصحيحة» (رقم ٤٩٨).

قلت: وأخرجه ابن عبدالبر في «التمهيد» من رواية صفوان بن سليم عن عطاء مرسلاً، وهو في «الموطأ» عن صفوان بن سليم معضلاً من غير ذكر عطاء، قاله الزَّبيدي في «شرح الإحياء» (٧ / ٥٢٤).

إلا أن الحديث صحيح وله شواهد عديدة، انظرها في «السلسلة الصحيحة» (رقم ٤٩٨، ٥٤٥).

شئت[1].

والدليل على أنَّ التخييرَ غيرُ مرادٍ في هٰذه الأمور؛ أنَّ الجمهور أو الجميع يقـولون: من لم يتكلم بكلمة الكفر مع الإكراه مأجورٌ وفي أعلى الدرجات، والتخييرُ ينافي ترجيحَ أحدِ الطرفين على الآخر؛ فكذٰلك غيرُه[2] من المواضع

---

(۱) ذهب فريق من أهل العلم إلى أن الكذب لا يجوز في شيء، وحملوا الكذب الذي وردت الـرخصـة به في الحـرب والإصلاح بين الناس وحديث الرجل لزوجته على معنى التورية والتعريض، ومن شهد رجلاً يحرك لسانه بالكذب الصريح ولو ليتخذه وسيلة إلى قضاء مصلحة؛ فإنه يحس كيف أخذ مقام ذٰلك الرجل ينحط في نفسه، وكيف ابتدأت الثقة به تتداعى إلى إنحلال، وهٰـذا ما ينبهك على أن الشريعة لا تأذن بالكذب؛ إلا أن تضيق على الرجل دائرة المعاريض، ويضطر إليه في مثل تخليص النفس البريئة من ظالم يريد إتلافها، ولعل السياسي يرى أنه أحرى بهٰذه الرخصة حيث يضطر إليها في إحياء أمة أو إنقاذها من قارعة الاستعمار، والمخلص من الكذب في حديث الزوجة أن يعدها بالعطية في قوة العازم وينوي في ضميره التعليق على تقدير الله ومشيئته. (خ).

(۲) تقدم له في مباح المباح أنَّ الصبر على عدم ذكر الكلمة مندوب، إلا أنه يبقى الكلام في قوله: «فكذٰلك غيره» الذي يقتضي أنَّ الجمهور أو الكل قائلون بأنَّ ترك الرخصة أفضل، مع أنَّ أبا حنيفة يقول بوجوب القصر والفطر، وتُسمَّى رخصة إسقاط بحيث لا يصح منه الإتمام والصيام، والشافعي يقول: إذا زادت المسافة عن مرحلتين؛ كانا أفضل من الصيام والإتمام، قال عياض في «الإكمال»: «كون القصر سنة هو المشهور من مذهب مالك وأكثر أصحابه وأكثر العلماء من السلف والخلف»، ونص المـالكية على أنَّ رخصة الجمع بين الظهرين والعشاءين للمسافر رخصة جائزة والجائز بمعنى التخيير؛ فانظر هٰذا مع ما قاله المؤلف. (د).

قلت: وقد صرَّح بعض المالكية أن الجمع بين الظهرين والعشاءين سنة، فقال ابن العربي في «القبس» (۱ / ۳۲٦ - ۳۲۷): «لا يطمئن إلى الجمـع ولا يفعله إلا جماعة مطمئنة النفوس بالسنة، كما لا يكع - أي: يبتعد وينحي - عنه إلا أهل الجفاء والبداوة».

انظر: «التاج والإكليل» (۲ / ١٥٦)، و«الفواكه الدواني» (۱ / ۲۷۱)، و«أسهل المدارك» (۱ / ۲۳۷)، وكتابي «الجمع بين الصلاتين في الحضر» (ص ۱۱۷).

المذكورة وسواها .

وأما الإباحة التي بمعنى التخيير؛ ففي قوله تعالى: ﴿ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، يريد: كيف شئتم: مقبلة، ومدبرة، وعلى جنب؛ فهٰذا تخيير واضح، وكذٰلك قوله: ﴿ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا ﴾ [البقرة: ٣٥]، وما أشبه ذٰلك، وقد تقدم في قسم خطاب التكليف فرقُ ما بين المباحَين.

فإنْ قيل: ما الذي ينبني على الفرق بينهما؟

قيل: ينبني عليه فوائدُ كثيرة، ولٰكن العـارضَ في مسألتنا أنَّا إنْ قلنا: [إنَّ](١) الرخصة مخيّرٌ فيها حقيقةً؛ لزم أنْ تكون مع مقتضى العزيمة من الواجب المخيَّر، وليس كذٰلك إذا قلنا: إنها مباحة بمعنى رفع الحرج عن فاعلها؛ إذْ رفعُ الحرج لا يستلزم التخيير، ألا ترى أنه موجود مع الواجب؟ وإذا كان كذٰلك؛ تبينًا أنَّ العزيمة على أصلها من الوجوب المعيَّن المقصود شرعاً، فإذا عمل بها؛ لم يكن بين المعذور وبين غيره في العمل بها فرق، لٰكن العذرَ رفع التأثيم عن المنتقِل عنها إنْ اختار لنفسه الانتقال، وسيأتي لهٰذا بسطٌ إن شاء الله تعالى .

المسألة الخامسة

الترخُّص المشروع ضَربان:

أحدهما: أنْ يكون في مقابلة مشقَّةٍ لا صبر عليها طبعاً؛ كالمرض الذي يعجـز معـه عن استيفاء أركان الصلاة على وجهها مثلاً، أو عن الصوم لفوت

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة من (م) و (خ) و (ط).

النفس.

أو شرعاً؛ كالصوم المؤدِّي إلى عدم القدرة على الحضور في الصلاة، أو على إتمام أركانها، وما أشبه ذٰلك.

والثـاني: أنْ يكون في مقابلة مشقةٍ بالمكلَّفِ قدرةٌ على الصبر عليها، وأمثلته ظاهرة.

فأمـا الأول؛ فهو راجع إلى حقِّ الله؛ فالترخُّص فيه مطلوب، ومن هنا جاء: «ليس مِنَ البِرِّ الصيامُ في السفَرِ»[1]، وإلى هٰذا المعنى يُشير النهيُ عن الصلاة بحضرة الطعام أو وهو يُدافعه الأخبثان[2]، و«إذا حضر[3] العَشاءُ وأُقيمت الصلاةُ؛ فابْدؤوا بالعَشاء»[4] إلى ما كان نحو ذٰلك؛ فالترخُّص في هٰذا الموضع ملحقٌ بهٰـذا الأصـل[5]، ولا كلام أنَّ الـرخصةَ ها هنا جاريةٌ مجرى العزائم، ولأجله قال العلمـاء بوجوب أكل الميتة خوف التلف، وإنَّ من لم يفعل ذٰلك فمات؛ دخل النار.

وأما الثاني؛ فراجعٌ إلى حظوظ العباد، لينالوا من رفق الله وتيسيره بحظ؛ إلا أنَّه على ضَربين:

---

(١) سيأتي تخريجه في (ص ٥١٧).

(٢) مضى تخريجه (ص ٤٨٩)، والحديث صحيح.

(٣) في الأصل و (ط): «حضرت».

(٤) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الأذان، باب إذا حضر الطعام وأُقيمت الصلاة، ٢ / ١٥٩ / رقم ٦٧١، وكتاب الأطعمة، باب إذا حضر العشاء؛ فلا يَعْجَل عن عَشَائه، ٩ / ٥٨٤ / رقم ٥٤٦٥).

(٥) فهو راجع إلى حق الله؛ لأنه لا يتأتَّى الحضور في الصلاة والإتيان بها على كمالها مع هٰذه الأمور. (د).

أحدهما: أنْ يختص بالطلب حتى لا يُعتبر فيه حالُ المشقة أو عدمها؛ كالجمع بعرفة والمزدلفة؛ فهٰذا أيضاً لا كلام فيه أنه لاحقٌ بالعزائم، من حيث صار مطلوباً مطلقاً طلبَ العزائم، حتى عدَّه الناسُ سُنَّة لا مباحاً، لٰكنه مع ذٰلك لا يخرج عن كونه رُخصة؛ إذْ الطلبُ الشرعيُّ في الرخصة لا يُنافي كونها رخصة؛ كما يقوله العلماء في أكل الميتة للمضطر، فإذاً هي رخصةٌ من حيث وقع عليها حدُّ الرخصة، وفي حكم العزيمة من حيث كانت مطلوبةً طلب العزائم.

والثاني: أنْ لا يختص بالطلب، بل يبقى على أصل التخفيف ورفع الحرَج؛ فهو على أصل الإباحة، فللمكلف الأخذ بأصل العزيمة وإنْ تحمَّل في ذٰلك مشقة، وله الأخذ بالرخصة.

والأدلة على صحة الحكم على هٰذه الأقسام ظاهرةٌ؛ فلا حاجة إلى إيرادها، فإن تشوَّف أحدٌ إلى التنبيه على ذٰلك؛ فنقول:

أما **الأول**، فلأنَّ المشقة إذا أدَّت إلى الإخلال بأصلٍ كُليٍّ؛ لزم أنْ لا يعتبر فيه أصلُ العزيمة، إذْ قد صار إكمال العبادة هنا والإتيان بها على وجهها يؤدِّي إلى رفعها من أصلها[1]، فالإتيان بما قُدر عليها[2] منها ـ وهو مقتضى الرخصة ـ هو المطلوب، وتقرير هٰذا الدليل مذكورٌ في كتاب المقاصد من هٰذا الكتاب.

---

(١) أي: عدم تحصيلها، هٰذا فيما كان العجز(*) فيه بالطبع، أما ما كان العجز فيه شرعاً كأمثلته المتقدمة؛ فيكون رفعاً للكمال لا للأصل، وتأمله؛ فإن الحضور في الصلاة ليس ركناً لقوله: «إتمام أركانها»؛ إنْ كان معناه هو معنى استيفاء أركانها السابق له؛ فظاهر، وإنْ كان معناه الإكمال الزائد على أصل الركن؛ فلا يتأتى فيه ظاهرُ دليله. (د).

(٢) في الأصل: «عليه».

(*) في المطبوع: «المعجز».

وأما الثاني، فإذا فُرض اختصاص الرخصة المعيَّنة بدليلٍ يدل على طلب [العمل بها على الخصوص؛ خرجت من هٰذا الوجه عن أحكام الرخصة في نفسها، كما ثبت عند مالكٍ][1] [الدليل على][2] طلب الجمع بعرفة والمزدلفة؛ فهٰذا وشبهه مما اختص عن عموم حكم الرخصة، ولا كلام فيه.

وأما الثالث؛ فما تقدَّم من الأدلة واضح في الإذن[3] في الرُّخصة، أو في رفع الإثم عن فاعلها.

المسألة السادسة

حيث قيل[4] بالتَّخيير[5] بين الأخذ بالعزيمة والأخذ بالرخصة؛ فللترجيح

(١) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل. (٢) ما بين المعقوفتين من (ط) فقط.

(٣) ما تقدم له من الأدلة واضح في رفع الإثم لا في الإذن، غايته أنه في آخر المسألة الرابعة بنى على كل من الوجهين فائدته؛ فراجعها. (د).

(٤) وأما إذا قيل برفع الإثم عن فاعلها؛ فالظاهر أنَّ الرُّجحان أخذاً للعزيمة مما تقدم له في آخر المسألة الرابعة من مسائل المباح، حيث قال: «وأما قسم ما لا حرج فيه؛ فيكاد يكون شبيهاً باتباع الهوى المذموم؛ لأنه كالمضاد لقصد الشارع في طلب النهي الكلي على الجملة» غير أن رُجحان العزيمة يحتاج إلى تقييد بما إذا لم تصر الرخصة مطلوبة شرعاً؛ كالجمع بمزدلفة مثلاً. (د).

(٥) مع كونه لم يرتض هٰذا، وأقام الدليل على أنَّ الإباحة في الرخصة بمعنى رفع الحرج، ولم يقم على هٰذا التخيير دليلاً فرَّع عليه ما أطال به في المسألتين السادسة والسابعة، ويبقى الكلام في المراد بالترجيح بعد فرض التخيير: هل المراد به أنه هو الأحب والمثاب عليه في نظر الشارع؟ ويدل على هٰذا ما يأتي له في أدلة ترجيح الأخذ بالعزيمة المفيد أنهم لما أخذوا بها مدحهم الله، وأنَّ الأمر بالمعروف مستحب، وإنْ أدَّى إلى الإضرار بالمال... إلخ، وإذا كان كذٰلك؛ فكيف يتأتى أنْ يكون هنا تخيير؟ وقد تقدم له في المسألة الأولى في المباح بمعنى المخير فيه سبعة أدلة على أنه لا فرق بين الفعل والترك في نظر الشارع بالنسبة للمباح المخير فيه، وما عورضت به الأدلة دفعه كله، وحقق أنه لا فرق بين الفعل والترك؛ فلم يبق إلا أنْ يكون غرضه بالترجيح هنا أمر آخر =

بينهما مجالٌ رحب، وهو محل نظر، فلنذكر جُملاً مما يتعلق بكل طرفٍ من الأدلة.

فأما الأخذ بالعزيمة؛ فقد يقال إنه أولى لأمور:

أحدها: إنَّ العزيمة هي الأصل الثابت المتفق عليه المقطوع به، وورود الرخصة عليه وإنْ كان مقطوعاً به أيضاً؛ فلا بدَّ أنْ يكون سببُها مقطوعاً به في الوقوع، وهٰذا المقدار بالنسبة إلى كلِّ مترخِّص غيرُ متحقق إلا في القسم المتقدم[1]، وما سواه لا تحقُّقَ فيه، وهو موضع اجتهاد؛ فإنَّ مقدار المشقة المباح من أجلها الترخُّص غيرُ منضبط، ألا ترى أنَّ السفر قد اعتُبر في مسافته ثلاثة أميال فأكثر، كما اعتُبر أيضاً ثلاثة أيام بلياليهنّ، وعلَّة القَصْر المشقَّة، وقد اعتُبر فيها أقلُّ ما ينطلق عليه اسم المشقة، واعتبر في المرض أيضاً أقل ما ينطلق عليه الاسم؛ فكان منهم من أفطر لوجع أصبعه، كما كان منهم من قصر في ثلاثة أميال، واعتبر آخرون ما فوق ذٰلك، وكلُّ مجالِ الظنون لا موضعَ فيه للقطع، وتتعارض فيه الظنون، وهو محلُّ الترجُّحِ[2] والاحتياط؛ فكان من مقتضى هٰذا كله أنْ لا يُقدم على الرخصة مع بقاء احتمال في السبب.

= غير كونه محبوباً للشارع ومطلوباً ومثاباً عليه؛ فلينظر ما هو معنى كونه أولى وأرجح في نظر الشارع غير هٰذه المعاني؛ حتى لا يتنافى كلامه هنا مع كلامه في المباح فيا سبق؛ فقد يقال: إنَّ مراده بالترجح الأخذ بما هو أحوط فقط وإنْ لم يكن بالغاً مبلغ الاستحباب والثواب عليه؛ كما يشير إليه قوله: «وهو محل الترجح والاحتياط»، ولٰكن يبقى الكلام في الأدلة الآتية، وسيأتي له في آخر المسألة السابعة قبل الفصل الأول أنَّ الأحْروية في الأخذ بالعزيمة تارة تكون بمعنى الندب وتارة تكون بمعنى الوجوب؛ **فتنبه للتوفيق بين كلامه في هٰذه المواضع؛ فإنه يحتاج إلى فطنة وقوة ذاكرة للجمع بين أطراف الكلام** في هٰذا المقام الذي طالت جولته فيه. (د).

(١) وهو ما ألحق بالعزائم بقسميه، وقوله: «وما سواه» هو القسم الثالث. (د).

(٢) في (ماء): «التَّرجيح».

والثاني: إنَّ العزيمة راجعةٌ إلى أصلٍ في التكليف كُليٍّ؛ لأنه مطلق عامٌّ على الأصالة في جميع المكلفين، والرخصة راجعة إلى جُزئيٍّ بحسب بعض المكلفين ممن له عذر، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار، لا في كلِّ حالة ولا في كلِّ وقت، ولا لكل أحد؛ فهو كالعارض الطارىء على الكُليِّ، والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمرٌ كُليٌّ وأمرٌ جُزئيٌّ؛ فالكلي مقدَّم لأنَّ الجُزئيَّ يقتضي مصلحةً جزئية، والكليَّ يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظامٌ في العالم بانخرام المصلحة الجزئية، بخلاف ما إذا قدّم اعتبار المصلحة الجزئية؛ فإنَّ المصلحة الكلية ينخرم نظام كلِّيتها، فمسألتنا كذٰلك؛ إذْ قد عُلم أنَّ العزيمة بالنسبة إلى كل مكلفٍ أمرٌ كليٌّ ثابت عليه، والرخصة إنما مشروعيتها أنْ تكون جزئية، وحيث يتحقق الموجب، وما فرضنا الكلامَ فيه[1] لا يتحقق في كلِّ صورة تُفرض إلا والمعارض الكُليُّ ينازعه؛ فلا يُنجي من طلب الخروج عن العُهدة إلا الرجوع إلى الكُليّ، وهو العزيمة.

والثالث: ما جاء في الشريعة من الأمر[2] بالوقوف مع مقتضى الأمر والنهي مجرداً، والصبر على حلوه ومرِّه، وإن انتهض موجبُ الرخصة، وأدلة ذٰلك لا تكاد تنحصر، من ذٰلك قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]؛ فهٰذا مظنة التخفيف، فأقدموا[3] على الصبر والرجوع إلى الله؛ فكان عاقبةُ ذٰلك ما أخبر الله به[4].

---

(١) وهو القسم الثالث. (د).

(٢) وهل مع الأمر يكون مجرد احتياط، أم يقتضي هٰذا الأمر أنْ يكون أفضل مثاباً عليه؟ وكيف يبنى هٰذا على التخيير؟ (د).

(٣) كذا في الأصل و(ط)، وفي غيرهما: «فأقاموا».

(٤) ومنه: ﴿**واتبعوا رضوان الله**﴾، وأي ثواب أجزل من رضوان الله؟ وفي الآية بعدها: ﴿**ليجزي الله الصادقين بصدقهم**﴾؛ فكلا الآيتين فيه الجزاء والثواب، ولا يكون مع التخيير، =

وقال تعالى: ﴿إِذْ جَآءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ . . .﴾ إلى آخر القصة حيث قال: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ١٠ ـ ٢٣]؛ فمدحهم بالصدق مع حصول الزلزال الشديد والأحوال الشاقة التي بلغت القلوبُ فيها الحناجر[1] وقد عَرض النبيُّ ﷺ على أصحابه أنْ يُعطوا الأحزاب من ثمار المدينة؛ لينصرفوا عنهم فيخفّ عليهم الأمر؛ فأبَوا من ذلك، وتعزَّزوا بالله وبالإسلام[2]؛ فكان ذلك سبباً لمدحهم والثناء عليهم.

وارتدت العربُ عند وفاة النبيِّ ﷺ؛ فكان الرأيُ من الصحابة رضي الله تعالى عنهم ـ أو من بعضهم غيرِ أبي بكر ـ استئلافهم بتركِ أخذ الزكاة ممن منعها منهم؛ حتى يستقيم أمرُ الأمة، ثم يكون ما يكون؛ فأبى أبو بكر رضي الله عنه؛

= وبالجملة لو ترك الأدلة التي فيها طلب الأخذ بالعزيمة والثواب عليها؛ لكان موافقاً لأصل الموضوع من بناء المسألة على التَّخيير. (د).

(١) جمع حنجور بالضم؛ أي: الحلقوم. (ماء).

(٢) أخرج البزار في «مسنده» (رقم ١٨٠٣ ـ زوائده)، والطبراني بإسناد فيه محمد بن عمرو ـ وحديثه حسن، وبقية رجاله ثقات؛ كما في «مجمع الزوائد» (٦ / ١٣٢) ـ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه؛ قال: «جاء الحارث الغطفاني إلى رسول الله ﷺ؛ فقال: يا محمد! شاطرنا تمر المدينة. فقال ﷺ: «حتى أستأمر السعود». فبعث إلى سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة، وسعد بن مسعود، وسعد بن خيثمة؛ فقال: «إني قد علمتُ أنّ العرب قد رمتكم عن قوسٍ واحدة، وأنَّ الحارث سألكم أن تشاطروه تمر المدينة، فإنْ أردتم أن تدفعوه عامكم هذا في أمركم بعد». فقالوا: يا رسول الله! أوحي من السماء فالتسليم لأمر الله، أو عن رأيك وهواك؟ فرأينا نتّبع هواك ورأيك، فإنْ كنت إنما تريد الإبقاء علينا؛ فوالله لقد رأيتنا وإياهم على سواء، ما ينالون منا ثمرة إلا شراء أو قرى. فقال رسول الله ﷺ: «هو ذا تسمعون ما يقولون». قالوا: غدرتَ يا محمد، فرد عليهم حسان ابن ثابت بأبياتٍ من الشعر.

وانظر: «شرح الزرقاني على المواهب» (٣ / ١٣١).

فقال: «والله لأقاتلنَّهم[1] حتى تنفرد سالفتي»، والقصة مشهورة[2].

---

(١) في (د): «لأقاتلهنَّ».

(٢) انظر تفصيل ذٰلك عند البخاري في «الصحيح» (كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، ٣ / ٢٦٢ / رقم ١٣٩٩، ١٤٠٠، وكتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل من أبى قبول الفرائض وما نُسبوا إلى الردة، ١٢ / ٢٧٥ / رقم ٦٩٢٤، ٦٩٢٥) مع كلام الشارح ابن حجر في الموطن الثاني، والتعليل المذكور في عدم قتال مانعي الزكاة اجتهاد من المصنِّف، والمذكور في الروايات والشرح خلافه؛ فراجعه، والله الموفِّق والهادي.

وكتب (خ) هنا ما نصه: «لا يظهر في هٰذه القضية معنى الرخصة والعزيمة بعد قول أبي بكر رضي الله عنه في محاجة عمر: «إن الزكاة حق المال»، وقول عمر رضي الله عنه: «ما هو إلا أن شرح الله صدر أبي بكر فعرف أنه الحق»، وإذا كان رأي أبي بكر الصديق هو الحق، ورأي غيره خطأ؛ كان العمل على الرأي الخطأ بعد أن انكشف أمره باطلاً شرعاً، والباطل لا يدخل في معنى الرخصة بحال».

وكتب (د) ما نصه: «ولا يخفى على المطلع على أخبار هٰذه الردّة أنه لم يبق مذعن لأحكام الإسلام من قبائل العرب إلا قريش وثقيف والأنصار، واضطرمت نار الفتنة في سائر الجزيرة، فتجمع القبائل قرب المدينة، وأرسلوا وفودهم إلى أبي بكر على أنْ يقيموا الصلاة ولا يؤدوا الزكاة؛ لأنهم اعتبروها كإتاوة لا تتفق مع عزة نفوس العرب، وقام متنبؤون من العرب ذكوراً وإناثاً، فارتد معهم كثير ممن لم تخالط بشاشة الإيمان قلوبهم وهٰكذا أصبح أكثر القبائل بين باغ ومرتدّ، بل شاع تسمية الكل مرتدين (ردة عامة أو خاصة)، وكان جيش المسلمين إذ ذاك مع أسامة بالشام؛ فكاد يجمع الصحابة على أنه ليس من المصلحة حرب جزيرة العرب كلها، وأنَّ الضرورة تقضي باستئلاف مانعي الزكاة بعدم طلبها منهم؛ فأرادوا أنْ يأخذوا إذْ ذاك بالرخصة في عدم حرب هٰؤلاء البغاة حتى لا يتعرض الإسلام لطعنة نجلاء تقضي عليه في مهده، وأنْ يتربصوا حتى يقوى أمر المسلمين بانطفاء هٰذه الفتن، ثم يكون الرجوع للجهاد لإعلاء كلمة الله الذي هو واجب ضروري من أقوى العزائم؛ فأبى أبو بكر وتشدَّد وأقسم، وحاجّهم؛ فحجَّهم، ورجعوا إلى رأيه، وقال عمر كلمته المشهورة؛ فمعنى الحق في كلام عمر أنه الأوفق بالمصلحة، وهٰذا لا ينافي أنه اجتهد ورأى المصلحة في الحرب، واجتهدوا بقبول الرخصة خوفاً على الإسلام؛ فحل الخلاف الترجيح بين الأخذ بالعزيمة كما هو رأيه أو الأخذ بالرخصة المتحقِّق سببُها كما هو رأي غيره، ومعلوم أنَّ أسباب الرخص ظنية، والظنون =

وأيضاً قال الله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ﴾ الآية [النحل: ١٠٦]؛ فأباح التكلم بكلمة الكفر، مع أنَّ ترك ذٰلك أفضل عند جميع الأمة، أو عند الجمهور(١)، وهٰذا جارٍ في قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ أنَّ الأمر مستحبٌّ، والأصل مستتبٌّ، وإنْ أدَّى إلى الإضرار بالمال والنفس، لٰكن يزول الانحتام ويبقى ترتب الأجر على الصبر على ذٰلك.

ومن الأدلة قوله عليه الصلاة والسلام: «إنَّ خيراً لأحدكم أنْ لا يَسألَ من أحدٍ شيئاً»(٢)؛ فحمله الصحابة رضي الله عنهم على عُمومه، ولا بدَّ أنْ يلحق من التزم هٰذا العقد مشقاتٍ كثيرةً فادحة، ولم يأخذوه إلا على عمومه حتى اقتدى

= تتعارض كما قال المؤلف، ثم انشرح صدرهم لموافقته؛ فكان رأيه الأوفق؛ فأذعن البغاة، وشُرِّد المتنبؤون، وسكنت الجزيرة، وسار الإسلام في طريقه.

وبهٰذا تبيَّن أنَّ هٰذا المثال كسابقه من الأمثلة التي يستدل بها على ترجيح الأخذ بالعزيمة مع انتهاض موجب الرخصة؛ فلم يكن رأي الصحابة خطأً في وجود سبب الرخصة، حتى يقال: إنه لا يظهر في هٰذه القصة معنى الرخصة والعزيمة كما اعترض به بعضهم».

(١) في (ط): «جمهورها».

(٢) أخرج أبو يعلى في «المسند» (١ / ١٥٦ / رقم ١٦٧) ـ ومن طريقه الضياء في «المختارة» (١ / ١٨١ ـ ١٨٢ / رقم ٨٩) ـ، وعبد بن حميد في «المنتخب» (رقم ٤٢) بإسنادٍ صحيح عن عمر؛ قال: قلتُ: يا رسول الله! أليس قد قلتَ لي: إنَّ خيراً أن لا تسأل أحداً من الناس شيئاً؟». قال: «إنما ذاك أن تسأل، وما أتاك الله من غير مسألةٍ؛ فإنما هو رزق رزقكه الله».

قال الهيثمي في «المجمع»: «هو في «الصحيح» باختصار، ورواه أبو يعلى، ورجاله موثقون».

قلت: ليس في «الصحيح» ما أورده المصنِّف، والحديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (رقم ١٤٧٣، ٧١٩٣، ٧١٦٤)، ومسلم في «صحيحه» (رقم ١٠٤٥)، والنسائي في «المجتبى» (٥ / ١٠٥)، والحميدي في «المسند» (رقم ٢١)، وأحمد في «المسند» (١ / ٢١)، والدارمي في «السنن» (١ / ٣٨٨)، وغيرهم كثير.

بهم الأولياء، منهم أبو حمزة الخراساني؛ فاتفق له ما ذكره القُشيري[1] وغيره من وقوعه في البئر، وقد كان هٰذا النمط مما يناسب استثناؤه[2] من ذٰلك الأصل.

وقصة الثلاثة الذين خُلِّفوا[3] حتى أتوا رسولَ الله ﷺ وصَدَقوه، ولم يعتذروا له في موطنٍ كانَ مَظِنَّةً للاعتذار، فمُدحوا لذٰلك، وأنزل اللهُ توبتهم ومَدْحَهم في القرآن بعد ما ضاقت عليهم الأرضُ بما رَحُبَتْ، وضاقت عليهم أنفسهم، ولٰكن ظنوا أنْ لا ملجأ من الله إلا إليه؛ ففتح لهم بابَ القبول، وسمَّاهم صادقين لأخذهم بالعزيمة دون التَّرخُّص[4].

---

(١) في «رسالته» المشهورة (ص ٨٠)، وستأتي في (٢ / ٤٩٧).

(٢) فيكون رخصه، ولٰكنهم لم يأخذوا بها، وما ذاك إلا لأولوية العزيمة. (د).

(٣) أخرج قصتهم بتفصيل البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك، ٨ / ١١٣ / رقم ٤٤١٨، وكتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، ٤ / ٢١٢٠ / رقم ٢٧٦٩)، وأبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب مجانبة أهل الأهواء وبغضهم، ٤ / ١٩٩ / رقم ٤٦٠٠) مختصراً، وأحمد في «المسند» (٣ / ٤٥٤، ٤٥٦ - ٤٥٩)، وغيرهم.

(٤) كان من السهل التمسك بالأعذار العامة في حق الثلاثة؛ إذْ كان الوقت قيظاً والسفرُ بعيداً، وكان أوانُ جني الثمار، ولا داعي لأعذار خاصة، وقد قال كعب: إنه أوتي جدلاً لم يؤته غيره، فكان يتأتى له أن يحسن الاعتذار مع لزوم الصدق، وهلال بن أمية كان شيخاً مسنّاً؛ فعذره الخاص مقبول أيضاً، وقد اعتذر بضعة وثمانون؛ فقبل منهم عليه الصلاة والسلام واستغفر لهم، ولم يثبت أنَّ هٰؤلاء جميعاً منافقون وإنْ كانت عبارة كعب في رواية القصة ربما يؤخذ منها أن أكثرهم كانوا كذٰلك؛ فالثلاثة لم يرتضوا المواربة بالأعذار العامة أو الأعذار الخاصة الضعيفة، وتحملوا مشاقَّ الصدق وأثره؛ فمكثوا في البلاء خمسين يوماً يبكون وينتحبون، وكان لهم منجى منه بعذر عام أو خاص صادق ولو ضعيفاً، فكان يقبل منهم ويستغفر لهم، فتركوا الرخصة لهٰذه العزيمة؛ كما قال المؤلف. (د).

وكتب (خ) ما نصُّه: «لا يظهر في هٰذه الواقعة وجه للرخصة حتى يعقد بينها وبين اعترافهم بالذنب موازنة، ويقال: إن أولٰئك الثلاثة رجحوا جانب العزيمة؛ إذ ليس لهم أعذار صادقة يقدمونها بين يدي رسول الله ﷺ، ولو أنهم لفقوا أعذاراً ابتدعوها؛ لكانوا قد أضافوا إلى ذنب التخلف عن =

وقصة عثمان بن مظعون[1] وغيره[2] ممن كان في أول الإسلام لا يقدر على دخول مكة إلا بجوار، ثم تركوا الجوار رِضىً بجوار الله، مع ما نالهم من المكروه، ولٰكن هانت عليهم أنفسهم في الله؛ فصبروا إيماناً بقوله: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠].

وقال تعالى: ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِىٓ أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓا۟ أَذًى كَثِيرًا ۚ وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٦].

وقال لنبيه عليه [الصلاة و][3]السلام: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥].

وقال: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ [الشورى: ٤١].

ثم قال: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [الشورى: ٤٣].

ولمَّا نزلت هٰذه الآية: ﴿وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ الآية [البقرة: ٢٨٤]؛ شقَّ ذٰلك على الصحابة، فقيل لهم: قولوا: سمعنا وأطعنا. فقالوها؛ فألقى الله الإيمان في قلوبهم؛ فنزلت: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ

= الغزو ذنب الكذب المذموم، واعتذارات كاعتذارات المنافقين وإن كانت نافعة لهم في الدنيا لا تدخل في قبل الرخصة؛ إذ الرخصة رفع الحرج الذي لا يلحقه العقاب عاجلاً وآجلاً».

(١) ذٰلك أنه رضي الله عنه بعد رجوعه من الحبشة دخل في جوار الوليد بن المغيرة، ثم ردَّ جواره ورضاه بما عليه النبي ﷺ. انظر: «الإصابة» (٢ / ٤٦٤).

(٢) كقصة أبي بكر لما قبل من ابن الدغنة ترك جواره وبقي مستعلناً بشعائر الإسلام اعتماداً على جوار الله، مع تألب الكفار عليه ألا يستعلن القرآن خشية على من كان يسمعه من نسائهم وشبانهم أنْ يميلوا إلى الإسلام. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

﴿أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ﴾ الآية [البقرة: ٢٨٥][1].

وجهّز النبيُّ ﷺ أسامة في جيش إلى الشام قُبيل موته[2]، فتوقَّف خروجُه بمرضه عليه السلام، ثم جاء موته؛ فقال الناس لأبي بكر: احبسْ أسامة بجيشه تستعين به على من حاربك من المجاورين لك[3]. فقال: لو لعبت[4] الكلابُ بخَلاخِيل نساء أهل المدينة؛ ما رددتُ جيشاً أنفذه رسولُ الله ﷺ. ولٰكن سأل

---

(١) أين الرخصة هنا متى كانت آية ﴿آمن الرسول﴾ ناسخة؟ وكذا لو قيل: إنها محكمة على معنى «إن تبدوا ما استقر في أنفسكم من الأخلاق الذميمة؛ كالكبر، والحسد، وكتمان الشهادة، أو تخفوه؛ يحاسبكم به الله»؛ فلا رخصة أيضاً، إنما يكون موضع رخصة إذا بقي الحكم الصعب معمولاً به ورفع الحرج في فعله عند المشقة، وأين هٰذا؟ فإذا كان مناط دليله ما ذكره بقوله: «فشق عليهم فقيل لهم قولوا سمعنا فقالوها. . . إلخ» يعني: فليس كلامه فيما بين الآيتين بل في الآية مع بقية القصة التي ذكرها، قلنا أيضاً: نعم، يكون تكليفاً شاقّاً، ولٰكن أين الرخصة التي كان يمكنهم الأخذ بها في مقابلته فتركوها؛ لأنه أفضل من الترخص؟ (د).

قلت: ومضى تخريج «سبب النزول» (ص ٩٣)، وانظر: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٤ / ١٣٠، ١٣١).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب غزوة مؤتة من أرض الشام، ٧ / ٥١٠ / رقم ٤٢٦١)، من حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.

وانظر: «مسند الحب ابن الحب» (رقم ١، ٢) لابن المرزبان، و«طبقات ابن سعد» (٤ / ٦٧)، و«مسند أحمد» (٥ / ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٩)، و«سنن أبي داود» (رقم ٢٦١٦)، و«مسند الطيالسي» (رقم ٥٢٦)، و«سنن ابن ماجه» (رقم ٢٨٤٣).

(٣) قامت القبائل المرتدة بمحاربة المسلمين حول المدينة واشتد الأمر عليهم جدّاً، وفي الوقت نفسه لا يترخص باستبقاء جيش أسامة وفيه وجوه الصحابة وأعيانهم وأقوى المقاتلة من المؤمنين، لا شك أنَّ هٰذا كان محل الرخصة في بقاء الجيش، ولٰكنه أخذ بالعزيمة والعزم؛ فكان خيراً رضي الله عنه، قال ابن مسعود: «لقد قمنا بعد رسول الله ﷺ مقاماً كِدْنا نهلك فيه، لولا أن منَّ الله علينا بأبي بكر، حتى أجمعنا على ألا نقاتل على بنت مخاض؛ فعزم الله لأبي بكر على قتالهم». (د).

(٤) المثبت من (ط)، وفي غيره: «لعب».

أسامةَ أنْ يترك له عمر؛ ففعل، وخرج فبلغ الشَّام ونَكَى[1] في العدوّ بها؛ فقالت الروم: إنهم لم يضعفوا بموت نبيهم، وصارت تلك الحالةُ هيبةً في قلوبهم لهم[2].

وأمثال هٰذا كثيرة مما يقتضي الوقوف مع العزائم وترك الترخُّص؛ لأنَّ القوم عَرفوا أنهم مبتلَون، وهو:

الوجه الرابع: وذٰلك أنَّ هٰذه العوارض الطارئة وأشباهَها مما يقع للمكلفين من أنواع المشاقِّ؛ هي مما يقصدها الشارع[3] في أصل التشريع، أعني أنَّ المقصود في التشريع إنما هو جارٍ على توسُّط مجاري العادات، وكونه شاقّاً على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو على غير المعتاد لا يُخرجه عن أنْ يكون مقصوداً له؛ لأنَّ الأمورَ الجُزئية لا تخرم الأصولَ الكلية، وإنما تُستثنى حيث تُستثنى نظراً إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد، والبقاءُ على الأصل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد، والخروج عنه لا يكون إلا بسببٍ قويٍّ، ولذٰلك لم يُعْمِل العلماء مقتضى الرُّخصة الخاصة بالسفر في غيره؛ كالصنائع الشاقة في الحضر، مع وجود المشقة التي هي العلَّة في مشروعية الرخصة، فإذاً؛ لا ينبغي الخروج عن حُكم العزيمة مع عوارض المشقات التي لا تطَّرد ولا تدوم؛ لأنَّ ذٰلك جارٍ أيضاً في العوائد الدنيوية، ولم يخرجها ذٰلك عن أنْ تكون عادية؛ فصار عارضُ المشقة ـ إذا لم يكن كثيراً أو دائماً ـ مع أصل عدم المشقة، كالأمر المعتاد أيضاً؛ فلا يخرج عن ذٰلك الأصل.

---

(١) أي: قتل فيهم وجرح. انظر: «لسان العرب» (ن ك ا).

(٢) انظر: «البداية والنهاية» (٦ / ٣٠٨ ـ ٣٠٩).

(٣) ولا ينافيه ما يأتي في كتاب «المقاصد» من أنَّ الشارع لم يقصد من التكليف بالشاق الإعنات فيه، بل ما يأتي في المسألتين السادسة والسابعة من النوع الثاني من المقاصد يوضح هٰذا المقام. (د).

لا يقال: كيف يكون اجتهادياً وفيه نصوصٌ كثيرة؛ كقوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ [فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ] [1]﴾ الآية [البقرة: ١٨٤].

و«إن الله يحب أن تؤتى رخصه»[2].

إلى غير ذٰلك مما تقدم وسواه مما في معناه.

لأنّا نقول: حالة الاضطرار قد تبيَّن أنه الذي يخاف معه فوت الروح[3]، وذٰلك لا يكون إلا بعد العجز عن العبادات والعادات، وهو في نفسه عذر أيضاً، وما سوى ذٰلك؛ فمحمول على تحقُّق المشقة[4] التي يعجز معها عن القيام بالوظائف الدينية أو الدنيوية، بحيث ترجع العزيمة إلى نوع من تكليف ما لا يُطاق، وهو منتف سمعاً، وما سوى ذٰلك من المشاق مفتقرٌ إلى دليلٍ يدل على دخوله تحت تلك النصوص، وفيه تضطربُ أنظارُ النُّظَّار كما تقدم؛ فلا معارضة بين النصوص المتقدمة وبين ما نحن فيه، وسبب ذٰلك ـ وهو روح هٰذا الدليل ـ هو أنَّ هٰذه العوارض الطارئة تقع للعباد ابتلاءً واختباراً لإيمان المؤمنين، وتردُّد المتردِّدين، حتى يظهر للعِيان مَن آمن بربه على بيِّنة، ممن هو في شك، ولو كانت التكاليف كلها يخرم كلياتِها كلُّ مشقة عرضت؛ لانخرمت الكليات كما تقدم، ولم يظهر لنا شيء من ذٰلك، ولم يتميز الخبيث من الطيب؛ فالابتلاء في

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من النسخ المطبوعة.

(٢) مضى تخريجه في (ص ٤٨٠).

(٣) أي: أو العضو. (د).

(٤) تقدم أنَّ ذٰلك فيما لم يُحدَّ فيها حدٌّ شرعيٌّ، كالسفر مثلاً وجمع العشاءين بمزدلفة. (د).

التكـاليف واقع، ولا يكون إلا مع بقاء أصل العزيمة؛ فيُبتلى المرء على قدر دينه، قال تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

﴿الٓمٓ * أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ الآية [العنكبوت: ١ ـ ٣].

﴿لَتُبْلَوُنَّ فِىٓ أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾ ثم قال: ﴿وَإِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٦].

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١].

﴿وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤١].

﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥] إلى آخرها.

فأثنى عليهم بأنَّهم صبروا لها، ولم يخرجوا بها عن أصل ما حملوه إلى غيره، وقولُه: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ﴾ [البقرة: ١٥٥] يدل على أنَّ هٰذه البلوى قليلةُ الوقوع بالنِّسبة إلى جمهور الأحوال، كما تقدم في أحوال التَّكليف، فإذا كان المعلوم من الشَّرع في مثل هٰذه الأمور طلبَ الاصطبار عليها، والتثبت فيها، حتى يجــري التَّكليف على مجـراه الأصلي؛ كان التـرخُّص على الإطـلاق كالمضادّ لما قصده الشارع من تكميل العمل على أصالته لتكميل الأجر.

والخامس: إنَّ الترخص إذا أُخذ به في موارده على الإطلاق؛ كان ذريعةً إلى انحلال عزائم المكلَّفين في التعبد على الإطلاق، فإذا أخذ بالعزيمة؛ كان حريًّا[1] بالثَّبات في التَّعبُّد والأخذ بالحزم فيه.

---

(١) في (م): «حَرىً».

بيان الأول أنَّ «الخير عادة، والشَّر لَجَاجَة»[1]، وهٰذا مشاهدٌ محسوس، لا يحتاج إلى إقامة دليل، والمتعوِّد لأمرٍ يسهل عليه ذٰلك الأمر ما لا يسهل على غيره؛ كان خفيفاً في نفسه أو شديداً، فإذا اعتاد الترخُّص؛ صارت كلُّ عزيمة في يده كالشاقة الحَرِجة، وإذا صارت كذٰلك؛ لم يقم بها حقَّ قيامها، وطلب الطريقَ إلى الخروج منها، وهٰذا ظاهر، وقد وقع هٰذا المتوقَّع في أصولٍ كلية، وفروع جُزئية، كمسألة الأخذ بالهوى في اختلاف أقوال العلماء، ومسألة إطلاق القول بالجواز عند اختلافهم بالمنع والجواز، وغير ذٰلك مما نُبِّه عليه في أثناء الكتاب أو لم ينبه عليه.

وبيان الثَّاني ظاهرٌ أيضاً مما تقدَّم؛ فإنَّه ضدُّه.

وسبب هٰذا كلِّه أنَّ أسبابَ الرخص أكثرُ ما تكون مقدَّرة ومتوهمة لا محققة، فربما عدَّها شديدةً وهي خفيفةٌ في نفسها؛ فأدَّى ذٰلك إلى عدم صحة التعبد، وصار عمله ضائعاً وغيرَ مبنيٍّ على أصل، وكثيراً ما يشاهد الإنسانُ ذٰلك؛ فقد يتوهَّم الإنسانُ الأمور صعبة، وليست كذٰلك إلا بمحض التوهم؛ ألا ترى أنَّ المتيمِّم لخوف لصوصٍ أو سباع، إذا وجد الماء في الوقت أعاد عند مالكٍ، لأنه عدّه مقصِّراً؛ لأنَّ هٰذا يعتري في أمثاله مصادمة الوهم المجرد الذي لا دليل عليه، بخلاف ما لو رأى اللصوص أو السِّباع وقد منعته من الماء؛ فلا إعادة هنا، ولا يُعدُّ هٰذا مقصِّراً، ولو تتبع الإنسانُ الوهمَ؛ لرمَى به في مهاوٍ

---

(1) أي: البقاء عليه والعودة إليه تمادٍ من صاحبه لأنه ممقوت بخلاف الخير، انظر: «لسان العرب» (ل ج ج)، وسيأتي (٢ / ١٥٠) على أنه حديث، وهو في «مجمع الأمثال» للميداني (١ / ٢٤٧ / رقم ١٣٢٥) على أنه مَثَل.

وفي حاشية الأصل: «في القاموس: اللجاجة الخصومة»، ثم ذكر آخر المادة أنه يقال في مواده لجاجة؛ أي: خفقاً من الجوع.

بعيدة، ولأبطل عليه أعمالاً كثيرة، وهٰذا مطَّردٌ في العادات والعبادات[1] وسائر التصرفات.

وقد تكون شديدةً، ولٰكنَّ الإنسانَ مطلوبٌ بالصَّبر في ذات الله والعمل على مرضاته، وفي «الصحيح»: «مَنْ يَصْبِرْ يُصَبِّرْهُ اللهُ»[2]، وجاء في آية الأنفال في وقوف الواحد للاثنين بعدما نُسخ وقوفه للعشرة: ﴿وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦]، قال بعض الصَّحابة لما نزلت: «نقص من الصَّبر بمقدار ما نُقص من العدد»[3]، هٰذا بمعنى الخبر، وهو موافقٌ للحديث والآية.

---

(١) كل من يهاب المصاعب وتساور فكره الأوهام لا يرتفع شأنه في عمل الخير ولا يبعد شأوه في مجال الصلاح والتقوى، وكم من إنسان يقضي حياته الطويلة دون أن يقوم فيها بعمل ذي بال؟ ولا علة لوقوعه في هٰذا الخسران سوى تغلب الوهم وانحلال العزم عند ما يلاقي مشقة أو تتمثل أمامه المخاوف، وكذٰلك الجماعات لا تقع في خزي وخمول أو يضيع من يدها استقلالها إلا أن تلقى أمرها إلى رأي من أسلمه فساد النشأة وقلة التجارب إلى خور العزيمة، والانقياد إلى الأوهام. (خ).

(٢) قطعة من حديث طويل أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة، ٣ / ٣٣٥ / رقم ١٤٦٩، وكتاب الرقائق، باب الصبر عن محارم الله، ١٣ / ٣٠٣ / رقم ٦٤٧٠)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الزكاة، باب فضل التعفف والصبر، ٢ / ٧٢٩ / رقم ١٠٥٣) من حديث أبي سعيد الخدري وفيه: «ما يكن عندي من خيرٍ فلن أدَّخره عنكم، ومن يسْتعففِ يُعِفَّه الله، ومن يستغنِ يُغنيه الله، ومن يصبر يُصبِّره الله» لفظ مسلم، ولفظ البخاري: «ومن يتصبَّر».

(٣) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أنَّ فيكم ضعفاً﴾، ٨ / ٣١٢ / رقم ٤٦٥٣)، وأبو داود في «السنن» (كتاب الجهاد، باب التولِّي يوم الزحف / رقم ٢٦٤٦)، وابن الجارود في «المنتقى» (رقم ١٠٤٩)، وابن المبارك في «الجهاد» (٢٣٧)، والبيهقي في «الكبرى» (٩ / ٧٦)، وابن جرير في «التفسير» (١٠ / ٤٠)، والنحاس في «الناسخ والمنسوخ» (ص ١٥٧) عن ابن عباس رضي الله عنهما؛ قال: «لما نزلت ﴿إن يكن منكم =

والسادس: إنَّ مراسم الشريعة مضادَّةٌ للهوى من كلِّ وجه؛ كما تقرَّر في كتاب المقاصد من هٰذا الكتاب، وكثيراً ما تدخل المشقَّاتُ وتتزايد من جهة مخالفة الهوى، واتّباعُ الهوى ضدّ اتباع الشَّريعة؛ فالمتَّبع لهواه يشقُّ عليه كلُّ شيء، سواء أكان في نفسه شاقّاً أم لم يكن؛ لأنَّه يصدُّه عن مراده، ويحول بينه وبين مقصوده، فإذا كان المكلَّفُ قد ألقى هواه ونهى نفسه عنه، وتوجَّه إلى العمل بما كُلِّف به؛ خفّ عليه، ولا يزال بحكم الاعتياد يداخله حُبُّه، ويحلو له مرُّه، حتى يصير ضدُّه ثقيلاً عليه، بعدما كان الأمر بخلاف ذٰلك؛ فصارت المشقة وعدمها إضافيةً تابعة لغرض المكلف؛ فربَّ صعب يسهل لموافقة الغرض، وسهلٍ يصعب لمخالفته.

فالشاق على الإطلاق في هٰذا المقام إنَّما هو[1] ما لا يطيقه من حيث هو مكلَّف[2]؛ كان مطيقاً له بحكم البشرية، أم لا، هٰذا لا كلام فيه، إنما الكلام في غيره مما هو إضافيٌّ، لا يقال فيه: [إنه][3] مشقة على الإطلاق، ولا إنه ليس بمشقة على الإطلاق، وإذا كان دائراً بين الأمرين، وأصلُ العزيمة حقيقيٌّ ثابت؛ فالرجوع إلى أصل العزيمة حق، والرجوع إلى الرخصة يُنظر فيه بحسب كلِّ شخص، وبحسب كلِّ عارض، فإذا لم يكن في ذٰلك بيانٌ قطعيٌّ، وكان أعلى ذٰلك الظنّ الذي لا يخلو عن معارض؛ كان الوجهُ الرجوعَ إلى الأصل،

= **عشرون صابرون يغلبوا مئتين﴾**؛ شقَّ ذٰلك على المسلمين حين فرض عليهم أن لا يَفرَّ واحدٌ من عشرة، فجاء التخفيف، فقال: **﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أنَّ فيكم ضعفاً فإن يكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين﴾**، قال: **فلما خفَّف الله عنهم من العِدَّة؛ نقص من الصَّبر بقَدر ما خُفِّف عنهم»**. لفظ البخاري.

(١) في (د): «المقام وهو»، وفي (م): «المقام هو».

(٢) وهو الذي أشار إليه أول المسألة الخامسة بقوله: «أو شرعاً كالصوم...» إلخ. (د).

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل و (ط).

حتى يثبت أنَّ المشقةَ المعتبرة في حقِّ هٰذا الشخص حقٌّ، ولا تكون حقّاً على الإطلاق؛ حتى تكون بحيث لا يستطيعها، فتُلحق حينئذٍ بالقسم الأول الذي لا كلام فيه، هٰذا إذا لم يأت دليلٌ من خارج يدل على اعتبار الرخصة والتخفيف مطلقاً؛ كفطره عليه [الصَّلاة و]السَّلام[1] في السَّفر[2] حين أبى الناسُ من الفطر وقد شق الصومُ عليهم؛ فهٰذا ونحوه أمرٌ آخر يَرجع إلى ما تقدم من الأقسام، وإنما الكلام في غيره.

فثبت أنَّ الوقوفَ مع العزائم أولى، والأخذَ بها في محالِّ الترخُّص أَحْرى.

فإنْ قيل: فهل الوقوف مع أصل العزيمة من قَبيل الواجب أو المندوب على الإطلاق[3]، أم ثَمَّ انقسام؟

فالجواب: إنَّ ذٰلك يتبيَّن بتفصيل أحوال المشقَّات، وهي:

المسألة السابعة

فالمشقاتُ[4] التي هي مظانُّ التخفيفات في نظر الناظر على ضَربين:

أحدهما: أنْ تكون حقيقية، وهي[5] معظم ما وقع فيه الترخُّص؛ كوجود المشقة المَرضيَّة والسفرية، وشبه ذٰلك مما له سبب معيَّن واقع.

والثاني: أنْ تكون توهُّمية مجردة، بحيث لم يوجد السبب المرخِّص

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٢) سيأتي نصه في التعليق على (ص ٥٢٣) وتخريجه هناك.

(٣) بقطع النظر عن قوله قبله: «وإنما الكلام في غيره؛ فثبت أن الوقوف مع العزائم أولى»؛ فهو سؤال من يريد التثبت من الموضوع بأكمله، بالجواب المبني على التفصيلات التي يذكرها بعد ما ذكر تفاصيل كثيرة لم تنضبط بضابط مملوك باليد؛ فغرضه التمهيد لإعضاء هٰذا الضابط. (د).

(٤) كذا في النسخ المطبوعة و (ط)، وفي الأصل: «في المشقات».

(٥) كذا في (ط)، وفي غيره: «وهو».

لأجله، ولا وُجدت حكمته[1]، وهي المشقة، وإنْ وُجد منها شيءٌ، لٰكن غيرُ خارج عن مجاري العادات.

فأما **الضَّرب الأول**؛ فإما أنْ يكون بقاؤه على العزيمة يُدخل عليه فساداً لا يُطيقه طبعاً أو شرعاً، ويكون ذٰلك محقَّقاً لا مظنوناً ولا متوهَّماً، أوْ لا، فإن كان الأول؛ فرجوعه إلى الرخصة مطلوب، ورجع إلى القسم الذي لم يقع الكلام فيه؛ لأنَّ الرخصةَ هنا حقٌّ لله، وإنْ كان الثاني ـ وهو أنْ يكون مظنوناً ـ؛ فالظنون تختلف، والأصلُ البقاء على أصل العزيمة، ومتى قوي الظنُّ ضعف مقتضى العزيمة، ومتى ضعف الظنُّ قوي؛ كالظانّ[2] أنه غيرُ قادر على الصوم مع وجود المرض الذي مثلهُ يفطر فيه، ولٰكنْ؛ إمّا أنْ يكون ذٰلك الظن مستنداً إلى سبب معيَّن، وهو أنه دخل في الصوم مثلاً فلم يُطق الإتمام، أو الصلاة مثلاً فلم يقدر على القيام فقعد فهٰذا هو الأوّل إذْ ليس عليه ما لا[3] يقدر عليه، وإما

(١) إذا لم يوجد السبب؛ فلا توجد حكمته، فما فائدة ذكره؟ وهو لم يدرج في التوهُّمية صورة وجوب السبب فعلاً مع عدم وجود حكمته، أو وجودها غير خارجة عن مجاري العادات، بل قصرها على ما لم يتحقق فيه السبب، وهٰذا متعين، وإلا كل مثل السفر مع الترفه مما لا يصح فيه القصر والفطر أو مما يختلف فيه، وليس كذٰلك. (د).

(٢) المثال لقوة الظن وضعفه باعتبار الفرضين، وقوله: «دخل في الصوم مثلاً، فلم يطق الإتمام، فلم يقدر؛ فقعد»، أي أنه جرَّب نفسه في هٰذا المرض قبل هٰذا اليوم في الصوم، أو قبل هٰذه الصلاة في صلاة سابقة؛ فلم يُطق، فصار لذٰلك عنده ظنٌّ قوي في الصلاة الحاضرة أو اليوم الحاضر بأنه لا يقدر، وليس الغرض أنه فعل ذٰلك في نفس هٰذا اليوم للصوم أو نفس هٰذه الصلاة فعجز؛ لأنه حينئذ يكون العجز محقَّقاً لا مظنوناً؛ فيختل نظم كلامه، وهو ظاهر، فقوله: «فهٰذا هو الأول»؛ أي: حكمه حكمه، وقول: «إذ ليس عليه ما لا يقدر عليه»؛ أي: ولو بظن قوي كمثاله. (د).

(٣) سقطت من ناسخ الأصل، واستظهرها ثم قال: «وبه يستقيم الكلام»، وفي (ط): «عليه غير ما يقدر».

أنْ يكون مستنداً إلى سبب مأخوذ[1] من الكثرة والسبب موجود عيناً بمعنى أنَّ المرض حاضر، ومثله لا يُقدر معه على الصيام ولا على الصلاة قائماً أو على استعمال الماء عادةً، من غير أنْ يجرِّب نفسه في شيء من ذٰلك؛ فهٰذا قد يُلحق بما قبله، ولا يقْوَى قوّته، أما لحوقه به؛ فمن جهة وجود السبب، وأما مفارقته له؛ فمن جهة أنَّ عدم القدرة لم يوجد[2] عنده؛ لأنَّه إنما يظهر عند التلبُّس بالعبادة، وهو لم يتلبَّس بها على الوجه المطلوب في العزيمة، حتى يتبيَّن له قدرته عليها أو[3] عدم قدرته؛ فيكون الأولى هنا الأخذ بالعزيمة، إلى أنْ يظهر بعدُ ما يُبْتنى عليه.

وأما الضَّرب الثاني، وهو أنْ تكون توهُّمية، بحيث لم يوجد السبب ولا الحكمة؛ فلا يخلو أنْ يكون للسبب عادةٌ مطَّردة في أنه يوجد بعدُ أوْ لا، فإن كان الأول؛ فلا يخلو أنْ يوجد أوْ لا، فإن وُجد فوقعت الرخصة موقعها؛ ففيه خلاف، أعني في إجزاء العمل بالرخصة لا في جواز الإقدام ابتداء؛ إذْ لا يصح[4] أنْ يُبنى حكم على سبب لم يوجد بعد، بل لا يصح البناءُ على سبب لم يوجد شرطه وإنْ وُجد السبب وهو المقتضى للحكم؛ فكيف إذا لم يوجد نفس السبب؟ وإنما الكلام في نحو الظانّ أنه تأتيه الحمى غداً بناء على عادته في أدْوارها؛ فيفطر قبل مجيئها، وكذٰلك الطاهرُ إذا بَنت على الفِطْر ظنّاً أنَّ حيضتها ستأتي ذٰلك اليوم، وهٰذا كله أمر ضعيف جدّاً، وقد استدل بعضُ العلماء على

---

(١) أي: مأخوذ أثره وما يترتب عليه من كثرة التجارب في هٰذا السبب الحاصل بالفعل، وتكون التجارب من غيره، أو من نفسه في زمن بعيد لا يقاس عليه، حتى يغاير ما قبله. (د).

(٢) أي: بمقتضى ظن قوي جاء له من تجربة في نفسه، وإنما عنده ظن بسبب كثرة التجارب في غيره، أو في نفسه لٰكن في زمن مضى بعيداً بحيث يحتمل تغير الحال. (د).

(٣) في النسخ المطبوعة: «وعدم»، والمثبت من الأصل و (ط).

(٤) أي: فلا يجوز الإقدام عليه. (د).

صحة هٰذا الاعتبار في إسقاط الكفَّارة عنها بقوله تعالى: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨]؛ فإنَّ هٰذا إسقاطٌ للعقوبة للعلم[1] بأنَّ الغنائم ستُباح لهم وهٰذا غيرُ ما نحن فيه؛ لأنَّ كلامنا فيما يترتب على المكلَّف من الأحكام الشرعية، وترتبُ العذاب هنا ليس براجعٍ إلى ترتُّبٍ شرعي، بل هو أمر إلٰهي كسائر العقوبات اللاحقة للإنسان من الله تعالى بسبب ذنوبه، من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠].

وأما إنْ لم يكن للسبب عادةٌ مطردة؛ فلا إشكال هنا.

والحاصل من هٰذا التقسيم أنَّ الظنون والتقديرات غيرَ المحقَّقة راجعةٌ إلى قسم التّوهمات، وهي مختلفة، وكذٰلك أهواء النُّفوس؛ فإنَّها تقدِّر أشياء لا حقيقة لها؛ فالصواب الوقوف مع أصل العزيمة إلا في المشقة المخلَّةِ الفادحة، فإنَّ الصبر[2] أوْلى ما لم يؤدِّ ذٰلك إلى دَخَل في عقل الإنسان أو دينه، وحقيقة ذٰلك أنْ لا يقدر على الصَّبر؛ لأنه لا يؤمر بالصَّبر إلا من يُطيقه، فأنت ترى بالاستقراء أنَّ المشقة الفادحة لا يلحق بها توهُّمها بل حكمها أضعف بناءً على أنَّ التوهم غيرُ صادقٍ في كثير من الأحوال، فإذاً ليست المشقة بحقيقية، والمشقة الحقيقية هي العلة الموضوعة للرخصة، فإذا لم توجد؛ كان الحكم غير لازم، إلا إذا قامت المظنة ـ وهي السبب[3] ـ مقام الحكمة؛ فحينئذٍ يكون

---

(١) على أحد التفاسير في الآية، وعدَّه في «روح المعاني» [١٠/٣٤] تكلفاً فراجعه. (د).

(٢) حتى مع المخلة الفادحة، هٰذا غير واضح، وسيأتي له في الفصل التالي أنَّ الرخص المحبوبة ما ثبت الطلب فيه وهو ما فيه المشقة القادحة التي ينزل عليها مثل قوله عليه الصلاة والسلام: «وليس من البر الصيام في السفر»؛ فكيف تكون مطلوبة والصبر على العزيمة أولى؟ (د).

(٣) أي: الذي وضعه الشارع كالسفر. (د).

السبب منتهضاً على الجواز لا على اللزوم؛ لأنَّ المظنة لا تستلزم الحكمة التي هي العلة على كمالها؛ فالأَحْرى البقاءُ مع الأصل، وأيضاً؛ فالمشقة التوهمية راجعة إلى الاحتياط على المشقة الحقيقيّة، والحقيقية ليست في الوقوع على وِزَانٍ واحد، فلم يكن بناء الحكم عليها متمكناً.

وأما الرَّاجعة إلى أهواء النُّفوس خصوصاً؛ فإنَّها ضدُّ الأُولى؛ إذْ قد تقرر أنَّ قصد الشارع من وضْع الشَّرائع إخراج النُّفوس عن أهوائها وعوائدها، فلا تعتبر في شرعية الرُّخصة بالنِّسبة إلى كل من هَوِيَت نفسه أمراً، ألا ترى كيف ذمَّ اللهُ تعالى من اعتذر بما يتعلق بأهواء النفوس ليترخَّص؟ كقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ ٱئْذَن لِّى وَلَا تَفْتِنِّىٓ﴾ الآية [التوبة: ٤٩]؛ لأنَّ الجدَّ بنَ قيس قال: ائذن لي في التَّخلُّفِ عن الغزو، ولا تفتنِّي ببنات الأصفر؛ فإنِّي لا أقدر على الصَّبر عنهن[١]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَا تَنفِرُوا۟ فِى ٱلْحَرِّ ۗ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا﴾ الآية [التوبة: ٨١]، ثم بيَّن العذر الصحيح في قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا۟ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: ٩١] الآيات؛ فبيَّن أهلَ الأعذار هنا، وهم الذين لا يُطيقون الجهاد، وهم الزَّمْنَى، والصِّبيان، والشيوخ، والمجانين، والعُميان، ونحوهم، وكذلك من لم يجد نفقة أصلاً ولا وجد من يحمله وقال فيه: ﴿إِذَا نَصَحُوا۟ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [التوبة: ٩١]، ومن جملة النصيحة لله ورسوله أنْ لا يُبقوا من أنفسهم بقيَّةً في طاعة الله، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا﴾؟ [التوبة: ٤١] وقال: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا۟ يُعَذِّبْكُمْ﴾ الآية [التوبة: ٣٩]؛ فما ظنك بمن كان

---

(١) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٢ / ٣٠٨) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وفيه يحيى الحمَّاني، وهو ضعيف، وأخرجه ابن جرير في «التفسير» (١٤ / ٢٨٧ ـ ٢٨٨) عن يزيد بن رومان والزّهري وعبدالله بن أبي بكر وعاصم بن عمر وغيرهم به.

وهٰذه مقاطيع لا تثبت.

عُذره هوى نفسه؟!

نعم، وضع الشَّريعة على أنْ تكون أهواءُ النُّفوس تابعةً لمقصود الشارع فيها، وقد وسَّع الله تعالى على العباد في شهواتهم وأحوالهم وتنعُّماتهم، على وجهٍ لا يُفضي إلى مفسدة، ولا يحصل بها المكلّف على مشقة، ولا ينقطع بها عنه التمتع إذا أخذه على الوجه المحدود له؛ فلذٰلك شرع له ابتداءً رخصة السلَم، والقِراض، والمساقاة، وغير ذٰلك مما هو توسعة عليه، وإنْ كان فيه مانعٌ في قاعدة أخرى[1]، وأحلّ له من متاع الدنيا أشياء كثيرة، فمتى جمحت نفسه إلى هوىً قد جعل الشَّرع له منه مخرجاً وإليه سبيلاً فلم يأته من بابه؛ كان هٰذا هوىً شيطانيّاً واجباً عليه الانكفاف[2] عنه؛ كالمولع بمعصيةٍ من المعاصي، فلا رخصة له ألبتة؛ لأنَّ الرُّخصة هنا هي عين مخالفة الشَّرع بخلاف الرُّخص المتقدِّمة، فإنَّ لها في الشَّرع موافقةً إذا وُزنت بميزانها.

فقد تبيَّن من هٰذا أنَّ مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها ألبتة، والمشقة الحقيقية فيها الرخصة بشرطها، وإذا لم يوجد شرطها؛ فالأَحْرَى بمن يريد براءة ذمته وخلاص نفسه الرجوعُ إلى أصل العزيمة، إلا أنَّ هٰذه الأَحْرَوية تارة تكون من باب الندب، وتارة تكون من باب الوجوب، والله أعلم.

---

(١) هٰذا مبني على ما يقوله بعض الفقهاء من أن الأصل في هٰذه الأبواب المنع؛ ظنّاً منهم أن القرض والمساقاة من نوع الإجارة، وقد اختل منهما شرط صحتها الذي هو العلم بالعوض والمعوض، وأن السلم من قبيل بيع الإنسان ما ليس عنده الوارد في حقه النهي، وقد حقق ابن القيم نقلاً عن أستاذه ابن تيمية أن القرض والمساقاة ليسا من الإجارة في شيء؛ إذ الإجارة ما يقصد منها العمل المعلوم المقدور على تسليمه، وأما القرض والمساقاة؛ فإنهما من قبيل المشاركة؛ هٰذا بماله، وهٰذا ببدنه، وكذٰلك السلم غير داخل في حديث نهي الإنسان عن بيع ما ليس عنده؛ إذ المراد من الحديث النهي عن بيع العين أو ما في الذمة مما لا يقدر على تسليمه. (خ).

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «الانفكاك».

فصل

ـ **ومن الفوائد** في هٰذه الطريقة: الاحتياطُ في اجتناب الرخص في القسم المتكلَّم فيه، والحذر من الدخول فيه؛ فإنه موضع التباس، وفيه تنشأ خُدع الشيطان، ومحاولات النفس، والذهاب في اتباع الهوى على غير مَهْيَع[1]، ولأجل هٰذا أوصى شيوخُ الصوفية تلامذتهم بترك اتّباع الرخص جملة، وجعلوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم، وهو أصل صحيح مليح، مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله، وإنما يُرتكب من الرخص ما كان مقطوعاً به، أو صار شرعاً مطلوباً كالتعبدات، أو كان ابتدائياً كالمساقاة[2] والقَرض؛ لأنه حاجيّ، وما سوى ذٰلك؛ فاللجأ إلى العزيمة.

ـ **ومنها**: أنْ يُفْهم معنى الأدلة في رفعِ الحرجِ على مراتبها؛ فقوله عليه الصلاة والسلام[3]: «إنَّ اللهَ يُحبُّ أنْ تؤتَى رُخَصهُ»[4]؛ فالرخص التي هي محبوبة ما ثبت الطلب فيها، فإنّا إذا حملناها على المشقة الفادحة التي قال في مثلها رسولُ الله ﷺ: «ليسَ مِنَ البِرِّ الصِّيامُ في السفر»[5]، كان موافقاً لقوله

(١) طريق مهيع: واضحة بيّنة. انظر: «لسان العرب» (هـ ي ع).

(٢) لا داعي لهٰذا؛ فإنه من الإطلاق الذي قال فيه إنه «لا تفريع يترتب عليه وإنما ذكر لمعرفة أنه إطلاق شرعي لا غير». (د).

(٣) في (م): «عليه السلام».

(٤) مضى تخريجه في (ص ٤٨٠).

(٥) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ لمن ظُلِّل عليه واشتدّ الحرّ: «ليس من البر الصوم في السفر»، ٤ / ١٨٣ / رقم ١٩٤٦) - ومن طريقه البغوي في «شرح السنة» (٦ / ٣٠٨ / رقم ١٨٦٤) -، والبيهقي في «السنن» (٤ / ٢٤٢) من طريق آدم، وأبو داود في (الصوم، ٢ / ٧٩٦ / رقم ٢٤٠٧)، والدارمي في (الصوم، ص ٤٠٥)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢ / ٦٢) من طريق أبي الوليد، وأبو داود الطيالسي في «مسنده» (رقم ١٧٢١) =

تعالى بـ ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾[النساء: ٢٨].

بعدما قال في الأولى: ﴿وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٤].

وفي الثانية: ﴿وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [النساء: ٢٥].

فليتفطن الناظر في الشريعة إلى هٰذه الدقائق؛ ليكون على بينة في المجاري الشرعيات، ومن تتبع الأدلة الشرعية في هٰذا المقام؛ تبين له ما ذُكر أتمَّ بيان، وبالله التوفيق، هٰذا تقرير وجه النظر في هٰذا الطرف.

فصل

وقد يقال: إنَّ الأخذ بالعزيمة ليس بأولى من أوجه:

أحدها[1]: إنَّ أصل العزيمة وإنْ كان قطعيّاً؛ فأصل الترخُّص قطعيٌّ

= ـ ومن طريقه البيهقي في «السنن» (٤ / ٢٤٢) ـ، والنسائي في (الصيام، ٤ / ١٧٧ / رقم ٢٢٦٢)، وأحمد في «مسنده» (٣ / ٣١٩) من طريق يحيى بن سعيد، وأيضاً النسائي في (الصيام، ٤ / ١٧٧ / رقم ٢٢٦٢) من طريق خالد بن الحارث بدون القصة، والدارمي في (الصوم، ص ٤٠٥) عن هشام بن القاسم، والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٢ / ٦٢) من طريق روح بن عبادة، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣ / ١٤)، وعنه مسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر، ٢ / ٧٨٦ / رقم ١١١٥)، والفريابي في «الصيام» (رقم ٧٨، ٧٩)، وابن خزيمة في «الصحيح» (٣ / ٢٥٤ / رقم ٣٠١٧) عن غندر، كلهم عن شعبة عن محمد ابن عبدالرحمٰن بن سعد عن محمد بن عمرو عن جابر بن عبدالله مرفوعاً.

وقد ورد من حديث جماعة من الصحابة كما تراه مبسوطاً عند الفريابي في «الصيام» (ص ٦٩ ـ ٧٦).

(١) هٰذا معارض للوجه الأول من الوجوه الستة التي أقامها على ترجيح العزيمة، وهٰذا الوجه =

أيضاً، فإذا وجدنا المظنة اعتبرناها كانت قطعية أو ظنية، فإنَّ الشارع قد أجْرَى الظنَّ في ترتُّب الأحكام مجرى القطع، فمتى ظنَّ وجود سببِ الحكم استحق السببُ للاعتبار؛ فقد قام الدليل القطعيُّ على أنَّ الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية.

ولا يقال: إنَّ القاطع إذا عارض الظن سقط اعتبارُ الظن؛ لأنا نقول: إنما ذٰلك في باب تعارض الأدلة، بحيث يكون أحدهما رافعاً لحكم الآخر جُملة، أما إذا كانا جاريَين مُجْرَى العام مع الخاص، أو المطلق مع المقيد؛ فلا، ومسألتنا من هٰذا الثاني لا من الأول؛ لأنَّ العزائم واقعةٌ على المكلف بشرط أنْ لا حرج، فإنْ كان الحرج؛ صحَّ اعتباره واقتضى العملَ بالرخصة.

وأيضاً؛ فإنَّ غلبة الظن قد تنسخ حكم القطع السابق، كما إذا كان الأصل التحريم في الشيء، ثم طرأ سببٌ محلِّل ظني، فإذا غلب على ظنِّ الصائد أنَّ موت الصيد بسبب ضرب الصائد، وإنْ أمكن أنْ يكون بغيره أو يعين على موته غيرُه؛ فالعمل على مقتضى الظن صحيح، وإنما كان هٰذا لأنَّ الأصل وإنْ كان قطعيًّا؛ [illegible] هٰذا المعارض الظني لا يمكن؛ إذْ لا يصح بقاء القطع بالتحر[illegible]ل مع الشك؛ فكذٰلك ما نحن فيه، وحقيقة الأمر أنَّ غلبة الظن [illegible] للقطع المتقدم حُكماً، وغلباتُ الظنون معتبَرة؛ فلتكن معتبرة في الترخص.

والثاني[1]: إنَّ أصل الرخصة وإنْ كان جُزئيّاً بالإضافة إلى عزيمتها؛

= لا يفيد ترجح الرخصة، إنما يفيد ـ كما قال ـ أنَّ العزيمة ليست بأولى؛ لأن غلبة الظن في وجود سبب الرخصة لا تجامع القطع في العزيمة الذي كان مناط الترجيح في ذٰلك الوجه. (د).

(١) معارض للوجه الثاني في ترجيح العزيمة، وهو أيضاً إنما يفيد أنه لا ترجح للعزيمة. (د).

فذٰلك غير مؤثر وإلا لزم أنْ يقدح فيما أُمر به[1] بالترخص، بل الجُزئي إذا كان مستثنىً من كُليٍّ؛ فهو معتَبر في نفسه لأنَّه من باب التخصيص للعموم، أو من باب التقييد للإطلاق، وقد مرَّ في الأصول الفقهية صحةُ تخصيص القطعيِّ بالظني؛ فهٰذا أولى[2]، وأيضاً إذا كان الحكم الرجوع إلى التخصيص وهو بظنيٍّ، دون أصل العموم وهو قطعيٌّ؛ فكذٰلك هنا، وكما لا ينخرم الكليُّ بانخرام بعض جُزئياته ـ كما هو مقرَّر في موضعه من هٰذا الكتاب؛ ـ فكذٰلك هنا، وإلا؛ لزم أنْ ينخرم بالرخص المأمور بها، وذٰلك فاسد؛ فكذٰلك ما أدَّى إليه.

والثالث[3]: إنَّ الأدلة على رفع الحرج في هٰذه الأمَّة بلغت مبلغ القطع؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وسائر ما يدل على هٰذا المعنى؛ كقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨].

﴿مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ﴾ [الأحزاب: ٣٨].

---

(١) في (ط): «منه».

(٢) لأنه تخصيص قطعي بقطعي، فإنَّ ورود الرخصة مقطوع به أيضاً، وقوله: «وأيضاً» يعني بعد تسليم أنَّ النظر في الرخصة إلى سببها، وهو موضع اجتهاد وظن لا قطع؛ فإن التخصيص كله يرجع إليه، ولو كان بظني في مقابلة عموم قطعي، وقد راعى في هٰذا معارضة كل ما سبق في الوجه الثاني تفصيلاً. (د).

(٣) وهٰذا معارض للثالث، وهو أنَّ الأدلة جاءت بالوقوف عند حد الأمر والنهي مجرداً، والصبر على حلوه ومره وإنْ انتهض موجب العزيمة، أي أنَّ هٰذا يعارضه الأدلة الدالة على التيسير ورفع الحرج عن الأمة والامتنان به عليها، وهٰذا أيضاً إنما يفيد أنَّ العزيمة ليست بأولى كأصل دعواه، ثم أضرب عنه في آخر الدليل بما يقتضي ترجح الرخصة، ويكون فيه المدعى وزيادة. (د).

وانظر في تفصيل ما ذكره المصنف هنا: «مجموع فتاوى ابن تيمية» (١٠ / ٦٢٢).

﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وقد سمّي هٰذا الدين «الحنيفية السَّمْحة»[1] لما فيها من التسهيل والتيسير، وأيضاً قد تقدم في المسائل[2] قبل هٰذا أدلة إباحة الرخص، وكلها وأمثالها جاريةٌ هنا، والتخصيص ببعض الرخص دون بعض تحكُّم من غير دليل.

ولا يقال: إنَّ المشقة إذا كانت قطعية؛ فهي المعتبرة دون الظنية.

فإنَّ القطع مع الظنِّ مستويان في الحكم، وإنما يقع الفرق في التعارض، ولا تعـارض في اعتبارهما معاً ها هنا، وإذ ذاك لا يكون الأخذُ بالعزيمة دون الرخصة أولى، بل قد يقال: الأولى الأخذُ بالرخصة؛ لأنَّها تضمَّنت حقَّ الله وحقَّ العبد معاً؛ فإنَّ العبادة المأمور بها واقعةٌ لٰكن على مقتضى الرُّخصة، لا أنَّها ساقطة رأساً بخلاف العزيمة؛ فإنها تضمَّنت حقَّ الله مجرداً، والله تعالى غَنيٌّ عن العـالمين، وإنَّمـا العبـادة راجعةٌ إلى حظِّ العبد في الدُّنيا والآخرة؛ فالرُّخصة أَحْرَى لاجتماع الأمرين فيها.

والرَّابع[3]: إنَّ مقصود الشَّارع من مشروعية الرُّخصة الرِّفقُ بالمكلَّف عن تحمل المشاق؛ فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصده، بخلاف الطَّرف الآخر؛ فإنَّه

---

(١) كما ورد في «مسند أحمد» (٦ / ١١٦، ٢٣٣) من حديث عائشة مرفوعاً بسندٍ حسن، قاله ابن حجر في «تغليق التعليق» (١ / ٤٣)، وفيه: «وفي الباب عن أبي بن كعب وجابر وابن عمر وأبي أمامة وأبي هريرة وأسعد بن عبدالله الخزاعي وغيرهم»، ونحوه في «هدي الساري» (١٢٠)، وقد خرجتها في تعليقي على «الجواب الذي انضبط...» للسخاوي (٤٤ / ٤٦)، وانظر تعليقي عليه (٢ / ١٢٢).

(٢) في الأصل: «المسألة».

(٣) معارض للوجه الرابع، وقوله: «بخلاف الطرف الآخر» يقتضي ترجيح الرخصة؛ ففيه المدعى وزيادة. (د).

مظنَّـة التَّشديد، والتَّكلُّف، والتَّعمق المنهيِّ عنه في الآيات [والأحاديث][1]؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: ٨٦].

وقوله: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وفي التزام المشاقِّ تكليفٌ[2] وعسر، وفيها[3] روي عن ابن عباس في قصة بقـرة بني إسـرائيل: «لـو ذبحـوا بقرة ما لأجزأتهم، ولٰكنْ شدَّدوا؛ فشدد اللهُ عليهم»[4]، وفي الحديث: «هَلَكَ المتنطِّعون»[5].

ونهى ﷺ عن التبتُّل وقال: «مَنْ رَغِبَ عن سُنَّتي؛ فليسَ منِّي»[6] بسبب مَن عزم على صيام النهار، وقيام الليل، واعتزال النساء، إلى أنواعٍ [من] الشدَّة التي كانت في الأمم؛ فخفَّفها الله عليهم بقوله: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

---

(١) ما بين المعقوفتين سقط من (د).

(٢ و٣) سياق الأصل و (ط): «تكلف وعسر، وفيما روي».

(٤) مضى تخريجه (ص ٤٥)، وإسناده صحيح.

(٥) أخرجه مسلم في «صحيحه» (كتاب العلم، باب هلك المتنطعون، ٤ / ٢٠٥٥ / رقم ٢٦٧٠)، وأحمد في «المسند» (١ / ٣٨٦)، وأبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب لزوم السنة، ٤ / ٢٠١ / رقم ٤٦٠٨)، والطبراني في «الكبير» (١٠ / ٢١٦).

(٦) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، ٩ / ١٠٤ / رقم ٥٠٦٣)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة، ٢ / ١٠٢٠ / رقم ١٤٠١) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وأخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب فضائل القرآن، باب قول المقرىء للقارىء حسبك، ٩ / ٩٤ / رقم ٥٠٥٢) دون لفظة: «من رغب...»، وهي ثابتة من طريق سند البخاري؛ كما عند اللالكائي في «شرح أصول اعتقاد أهل السنة» (١ / ٩٧).

وقد ترخص رسولُ الله ﷺ بأنواع من الترخُّص خالياً[1] وبمرأى من الناس؛ كالقَصْر والفِطْر في السفر[2]، والصلاة جالساً حين جُحِش شِقُّه[3]، وكان ـ حين بَدَّن[4] ـ يُصلي بالليل في بيته قاعداً، حتى إذا أراد أنْ يركع؛ قام فقرأ شيئاً ثم ركع[5]، وجرى أصحابه رضي الله عنهم ذٰلك المجرى من غير عَتْبٍ ولا لَوْم،

---

(١) إنما ذكره؛ لأنه لو كان ترخصه بمرأى من الناس فقط لقيل: إن ذٰلك للتشريع؛ فلا يقوم حجة على أن العزيمة لا تفضل الرخصة. (د).

(٢) أخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب تقصير الصلاة، باب يقصر إذا خرج من موضعه، ٢ / ٥٦٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، ١ / ٤٨٠ / رقم ٦٩٠) عن أنس أن رسول الله ﷺ صلَّى الظهر بالمدينة أربعاً، وصلَّى العصر بذي الحُليفة ركعتين.

وأخرج البخاري في «صحيحه» (كتاب المغازي، باب غزوة الفتح في رمضان، ٨ / ٣ / رقم ٤٢٧٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية إذا كان سفره مرحلتين فأكثر، ٢ / ٧٨٤ / رقم ١١١٣) عن ابن عباس؛ قال: إن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح في رمضان؛ فصام حتى بلغ الكَديد، ثم أفطر، وكان صحابةُ رسول الله ﷺ يتَّبعون الأَحدثَ فالأَحدث من أمره.

(٣) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به، ٢ / ١٧٣ / رقم ٦٨٩، وكتاب تقصير الصلاة، باب صلاة القاعد، ٣ / ٥٨٤ / رقم ١١١٤)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصلاة، باب ائتمام المأموم بالإمام، ١ / ٣٠٨ / رقم ٤١١) من حديث أنس رضي الله عنه؛ قال: إن رسول الله ﷺ ركب فرساً فصُرع عنه، فجُحِش شقُّه، فصلَّى صلاةً من الصلوات وهو قاعد؛ فصلَّينا وراءه قعوداً، فلما انصرف قال: «إنما جعل الإمامُ ليؤتم به . . . وإذا صلَّى جالساً فصلُّوا جلوساً أجمعون».

(٤) يقال: بدَّن الرجل؛ بفتح الدال مشدَّدة؛ إذا أسنَّ، وتوضحها رواية في البخاري: «حتى أسن»، وفي رواية أخرى: «حتى إذا كبر». (خ).

(٥) أخرج البخاري في «الصحيح» (كتاب تقصير الصلاة، باب إذا صلَّى قاعداً ثم صحَّ، ٢ / ٥٨٩ / رقم ١١١٨، ١١١٩، وكتاب التهجد، باب قيام النبي ﷺ بالليل في رمضان وغيره، =

كما قال: «ولا يَعيبُ بعضُنا على بعض»، والأدلة في هٰذا المعنى كثيرة.

والخامس(1): إنَّ ترك الترخُّص مع ظنٍّ سببه قد يُؤدِّي إلى الانقطاع عن الاستباق إلى الخير، والسآمة والملل، والتنفير عن الدخول في العبادة، وكراهية العمل، وترك الدوام، وذٰلك مدلولٌ عليه في الشريعة بأدلة كثيرة؛ فإنَّ الإنسان إذا توهَّم التشديد أو طُلب [به] أو قيل له فيه؛ كره ذٰلك وملَّه، وربما عجز عنه في بعض الأوقات؛ فإنه قد يصبر أحياناً وفي بعض الأحوال، ولا يصبر في بعض، والتكليف دائم، فإذا لم ينفتح له من باب الترخُّص إلا ما يرجع إلى مسألة تكليف ما لا يُطاق(2)، وسُدَّ عنه ما سوى ذٰلك؛ عَدَّ الشريعة شاقة، وربما ساء ظنه بما تدل عليه دلائلُ رفع الحرج، أو انقطع أو عرض له بعض ما يكره شرعاً، وقد قال تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمۡ رَسُولَ ٱللَّهِۚ لَوۡ يُطِيعُكُمۡ فِي كَثِيرٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ لَعَنِتُّمۡ﴾ [الحجرات: ٧].

وقال ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ﴾ [المائدة: ٨٧].

قيل: إنها نزلت بسبب تحريم ما أحل اللهُ تشديداً على النفس(3)؛ فسُمِّي

= ٣ / ٣٣ / رقم ١١٤٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جواز النافلة قائماً وقاعداً، ١ / ٥٠٥ / رقم ٧٣١، ٧٣٢) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(1) معارض للخامس. (د).

(2) أي: تحقيقاً أو بظن قوي يلحق به، كما سبق في ضابط المسألة السابعة. (د).

(3) يشير المصنِّف إلى ما أخرجه الترمذي في «الجامع» (أبواب التفسير، باب في تفسير سورة المائدة، ٥ / ٢٥٥ ـ ٢٥٦ / رقم ٣٠٥٤)، وابن جرير في «التفسير» (١٠ / ٥٢٠ / رقم ١٢٣٥٠)، والطبراني في «المعجم الكبير» (١١ / ٣٥٠ / رقم ١١٩٨١)، وابن عدي في «الكامل» (٥ / ١٨١٧)، وابن أبي حاتم في «التفسير» (٣ / ق ٢٤ / أ)، والواحدي في «أسباب النزول» (ص ١٩٨)، جميعهم من طريق الضحاك بن مخلد عن عثمان بن سعد عن عكرمة عن ابن عباس؛ =

اعتداء لذٰلك.

وفي الحـديث: «خذوا من العمل ما تُطيقون؛ فإنَّ الله لن يَمَلَّ حتى

= أنَّ رجُلاً أتى النبي ﷺ؛ فقال: يا رسول الله! إني إذا أصبتُ اللحم انتشرتُ للنِّساء، وأخذتني شهـوتي، فحرَّمتُ عليَّ اللحم؛ فأنزل الله، وذكر الآية. قال الترمذي عقبه: «هٰذا حديث حسن غريب»، ثم قال: «ورواه بعضهم عن عثمـان بن سعـد مرسـلاً، ليس فيه عن ابن عباس، ورواه خالدٌ الحَذاء عن عكرمة مرسلاً».

قلت: إسناده ضعيف، فيه عثمان بن سعد، متكلم فيه من قبل حفظه، ومع ضعفه يكتب حديثه، وقد خولف كما قال الترمذي، وهٰذا البيان:

أخـرج ابـن جرير في «الـتفسير» (١٠ / ٥١٤، ٥١٥، ٥٢٠ ـ ٥٢١ / رقم ١٢٣٣٧، ١٢٣٣٨، ١٢٣٤٠، ١٢٣٥١) من طريق يزيد بن زريع وإسماعيل بن عُليَّة وعبدالوهاب الثقفي، ثلاثتهم عن خالد الحذاء عن عكرمة؛ قال: كان أُناس من أصحاب النبي ﷺ همُّوا بالخصاء وترك اللحم والنساء؛ فنزلت هٰذه الآية.

وإسناده صحيح؛ إلا أنه مرسل.

وأخرجه عبدالرزاق في «التفسير» (١ / ١٩٢) ـ ومن طريقه ابن جرير في «التفسير» (رقم ١٢٣٤١) عن معمر عن أيوب عن أبي قلابة وذكر نحوه، وإسناده صحيح وهو مرسل.

وأخـرجـه بنحـوه سعيد بن منصـور في «سننه» (رقم ٧٧١ ـ ط المحققة)، وأبو داود في «مراسيله» (رقم ٢٠١) من طريقين عن خالد بن عبدالله عَن حُصَين عن أبي مالك به.

وأخرجه ابن جرير في «التفسير» (١٠ / ٥١٤ / رقم ١٢٣٣٦) من طريق آخر عن حصين به، وإسناده صحيح، وهو مرسل، أبو مالك هو غزوان الغفاري الكوفي، مشهور بكنيته، من الثالثة؛ كما في «التقريب» (٥٣٥٤).

وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (٣ / ١٣٩) لعبد بن حميد أيضاً من مرسل أبي مالك.

فلم يثبت في سبب النـزول إلا المـراسيل، نعم، ثبت في «صحيح البخـاري» (رقم ٤٦١٥، ٥٠٧١، ٥٠٧٥)، و«صحيح مسلم» (رقم ١٤٠٤) عن ابن مسعود؛ قال: كنا نغزو مع رسول الله ﷺ ليس لنا نساء فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذٰلك. ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل، ثم قرأ عبدالله الآية.

تَمَلُّوا»(1)، «وما خُيِّر عليه [الصَّلاة و]السَّلام بين أمرين؛ إلا اختارَ أيْسرَهُما ما لم يكن إثماً»(2)، الحديث.

ونهى عن الوصال، فلمَّا لم ينتهوا؛ واصلَ بهم يوماً ثم يوماً، ثم رأوا الهلالَ، فقال: «لو تأخَّرَ الشهرُ لزِدْتُكم»(3) كالمنكِّل لهم حين أبَوا أنْ ينتهوا،

---

(1) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب صوم شعبان، ٤ / ٢١٣ / رقم ١٩٦٩)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب الصيام، باب صيام النبي ﷺ في غير رمضان، ٢ / ٨١١ / رقم ٧٨٢)، والنسائي في «المجتبى» (٤ / ١٥١) من طريق معاذ بن هشام، وأحمد في «المسند» (٦ /١٢٨) من طريق عبدالوهاب، و(٦ / ٢٤٩) من طريق عبدالصمد، و(٦ / ٢٤٩ ـ ٢٥)، وابن خزيمة في «صحيحه» (٣ / ٢٨٣ / رقم ٢٠٧٩) من طريق أبي عامر، والفريابي في «الصيام» (رقم ٦) من طريق خالد بن الحارث، والطيالسي في «مسنده» (رقم ١٤٧٥) ـ ومن طريقه البيهقي في «الكبرى» (٤ / ٢١٠) ـ، جميعهم عن هشام الدستوائي عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة بن عبدالرحمٰن عن عائشة به، وزادوا على المذكور:

«وأحبُّ الصلاة إلى النبي ﷺ ما دُووم عليه وإنْ قَلَّتْ، وكان إذا صلى صلاةً داوم عليها»، هٰذا لفظ البخاري، ولفظ مسلم بعد المذكور: «وكان يقول: أحبُّ العمل إلى الله ما داوم عليه صاحبهُ وإنْ قلَّ».

(2) أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، ٦ / ٥٦٦ / رقم ٣٥٦٠، وكتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: «يسِّروا ولا تعسِّروا»، ١٠ / ٥٢٤ / رقم ٦١٢٦، وكتاب الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله، ١٢ / ٨٦ / رقم ٦٧٨٦، وباب كم التعزير والأدب، ١٢ / ١٧٦ / رقم ٦٨٥٣)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام، ٤ / ١٨١٣ / رقم ٢٣٢٧) من حديث عائشة رضي الله عنها. وما بين المعقوفتين سقط من (م).

(3) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب التنكيل لمن أكثر الوصال، ٤ / ٢٠٥ ـ ٢٠٦ / رقم ١٩٦٥، وكتاب الحدود، باب كم التعزير والأدب، ١٢ / ١٧٥ ـ ١٧٦ / رقم ٦٨٤٨، وكتاب التمني، باب ما يجوز من اللوِّ، ١٣ / ٢٢٥ / رقم ٧٢٤٢، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من التعمق والتنازع والغلوّ في الدين والبدع، ١٣ / ٢٧٥ / رقم =

وقال: «لو مُدَّ لنا في الشهر لوَاصَلْتُ وِصالاً يدعُ المتعمِّقون تعمُّقَهم»[1]، وقد قال [عبدالله بن] عمرو بن العاص حين كبر: يا ليتني قبلتُ رخصةَ رسول الله ﷺ[2]. وفي الحديث: هٰذه الحَوْلاء بنت تُوَيتٍ زعموا أنها لا تنام الليل؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «لا تنام الليل؟ خذوا من العمل ما تُطيقون»[3] الحديث؛

= ٧٢٩٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن الوصل في الصوم، ٢ / ٧٧٤ / رقم ١١٠٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التمني، باب ما يجوز من اللو، ١٣ / ٢٢٤ ـ ٢٢٥ / رقم ٧٢٤١)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال في الصوم، ٢ / ٧٧٥ ـ ٧٧٦ / رقم ١١٠٤)، وأحمد في «المسند» (٣ / ١٢٤، ٢٥٣)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٣ / ٨٢)، والفريابي في «الصيام» (٢٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٤ / ٢٨٢) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الصوم، باب حقّ الجسم في الصوم، ٤ / ٢١٧ ـ ٢١٨ / رقم ١٩٧٥)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصيام، باب النهي عن صوم الدهر لمن تضرر به، ٢ / ٨١٣ ـ ٨١٤ / رقم ١١١٥٩)، والمذكور لفظ البخاري.

ولمسلم في رواية: «لأن أكون قبلتُ الثلاثة الأيام التي قال رسول الله ﷺ أحبُّ إليَّ من أهلي ومالي»، وما بين المعقوفتين سقط من (ط).

وله في رواية: «فلما كبرتُ وَدِدْتُ أنِّي كنتُ قَبِلْتُ رخصةَ نبي الله ﷺ».

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التهجد، باب ما يُكره من التشديد في العبادة، ٣ / ٣٦ / رقم ١١٥١)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد أو يقعد حتى يذهب عنه ذٰلك، ١ / ٥٤٢ / رقم ٧٨٥)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصلاة، باب الاختلاف على عائشة في إحياء الليل، ٣ / ٢١٨).

قال ناسخ الأصل ما صورته: «الحولاء بالمد: اسمها، وتويت أبوها بتاءين فوقيتين مصغر، ابن حبيب بن أسد بن عبدالعزى بن قصي من رهط خديجة رضي الله عنها.

وقوله عليه السلام: «لا تنام الليل» إنكار للفعل، وقد رواه مالك بلفظ: فكره ذٰلك رسول الله ﷺ؛ فانظره. اهـ.

فأنكر فعلها كما ترى.

وحديث إمامة معاذٍ حين قال له النبيُّ ﷺ: «أفَتَّانٌ أنْتَ يا مُعاذ؟»[1]، وقال رجلٌ: والله يا رسول الله؛ إني لأتأخر عن صلاة الغَداة من أجل فلان، مما يُطيل بنا. قال: فما رأيت رسولَ الله ﷺ في موعظةٍ أشدَّ غضباً منه يومئذٍ، ثم قال: «إنَّ مِنْكُم مُنَفِّرين»[2] الحديث.

وحديث الحَبْل المربوط بين ساريتَين، [إذ] سأل عنه عليه [الصَّلاةُ و][3]السَّلام، قالوا: حبل لزينب، تصلّي، فإذا كسِلت أو فَترتْ؛ أمسكت به. فقال: «حُلّوه، لِيُصلِّ أحدُكم نَشاطَه، فإذا كَسِل أو فَتَر؛ قعد»[4].

---

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب إذا طوَّل الإمامُ وكان للرجل حاجةٌ فخرج فصلّى، ٢ / ١٩٢ / رقم ٧٠٠، ٧٠١، وباب من شكا إمامه إذا طوَّل، ٢ / ٢٠٠ / رقم ٧٠٥، وكتاب الأدب، باب من لم ير إكفار من قال ذٰلك متأولاً أو جاهلاً، ١٠ / ٥١٥ ـ ٥١٦ / رقم ٦١٠٦)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب القراءة في العشاء، ١ / ٣٣٩ ـ ٣٤٠ / رقم ٤٦٥) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه.

(٢) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب الأذان، باب تخفيف الإمام في القيام وإتمام الركوع والسجود، ٢ / ١٩٧ ـ ١٩٨ / رقم ٧٠٢، وكتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يُفتي وهو غضبان، ١٣ / ١٣٦ / رقم ٧١٥٩)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصَّلاة في تمام، ١ / ٣٤٠ / رقم ٤٦٦) من حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه.

(٣) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٤) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التهجد، باب ما يكره من التشديد في العبادة، ٣ / ٣٦ / رقم ١١٥٠)، ومسلم في «الصحيح» (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد أو يقعد حتى يذهب عنه ذٰلك، ١ / ٥٤١ ـ ٥٤٢ / رقم ٧٨٤)، والنسائي في «المجتبى» (كتاب الصلاة، باب الاختلاف على عائشة في إحياء الليل، ٣ / ٢١٨)، وابن خزيمة في «الصحيح» (٢ / ٢٠٠ / رقم ١١٨٠ و١١٨١) من حديث أنس رضي الله عنه.

وأشباه هٰذا كثير؛ فترك الرخصة من هٰذا القَبيل، ولذٰلك قال عليه الصلاة والسـلام: «ليسَ مِنَ البِـرِّ الصيامُ[1] في السَّفر»[2]، فإذا كان كذٰلك؛ ثبت أنَّ الأخذ بالرخصة أُولى، وإنْ سلم أنه ليس بأولى؛ فالعزيمة ليست بأولى[3].

والسادس[4]: إنَّ مراسمَ الشريعة إنْ كانت مخالفةً للهوى، كما تبيَّن في موضعه من هٰذا الكتاب؛ فإنها أيضاً إنما أتت لمصالح العباد في دنياهم ودينهم، والهوى ليس بمذموم إلا إذا كان مخالفاً لمراسم الشريعة، وليس كلامنا فيه، فإنْ كان موافقـاً؛ فليس بمذموم، ومسألتنا من هٰذا؛ فإنه إذا نصب لنا الشرعُ سبباً لرخصة، وغلب على الظن ذٰلك، فأعملنا مقتضاه وعملنا بالرخصة؛ فأين اتباع الهـوى في هٰذا؟ وكما أنَّ[5] اتِّباع الرخص يحدث بسببه الخروجُ عن مقتضى الأمـر والنهي، كذٰلـك اتِّبـاع التشديدات وترك الأخذ بالرخص يحدث بسببه الخـروجُ عن مقتضى الأمر والنهي، وليس أحدهما بأولى من الآخر، والمتبع للأسباب المشروعة في الرخص والعزائم سواء، فإنْ كانت غلبة الظن في العزائم

---

(١) أخذه هنا على عمومه ليصح دليلاً هنا، وفيما سبق حمله على أن المراد منه ما كان فيه المشقة الفادحة؛ فكان بذٰلك مناسباً للطرفين. (د).

(٢) مضى تخريجه (ص ٥١٧).

(٣) سيقول في الوجه السادس: «ليس أحدهما بأولى من الآخر» بناء على هٰذا الوجه من المعارضة. (د).

(٤) هٰذا معارض لما سبق في السادس. (د).

(٥) يعارض به ما تقدم له في الوجه الخامس من أدلة ترجيح العزيمة؛ إلا أنه صرح فيه بالوجهين المتعارضين، كأنه يقول: كما يلزمنا هٰذا يلزمكم مثله عند التشدد بالأخذ بالعزائم، بكل منهمـا يحدث بسببه ما ذكرتم؛ فما هو جوابكم فهو جوابنا، وأما قوله: «وليس أحدهما بأولى من الآخر»؛ فهو عين الدعوى فرَّعها على ما ذكره من الاشتراك في الإلزام، وكذا قوله: «والمتبع... إلـخ»؛ فلم يبق إلا دعوى مخالفة الإجماع في التفريق بينهما؛ فأين هٰذا الإجماع؟ وعلى فرض وجوده ما فائدة هٰذه المباحث، وهل تعد حينئذ من مُلَح العلم أم تنزل عن ذٰلك؟ (د).

معتبرة؛ فكذلك في الرُّخص، وليس أحدهما أَحْرَى من الآخر، ومن فرَّق بينهما؛ فقد خالف الإجماع، هٰذا تقرير هٰذا الطَّرف.

فصل[1]

وينبني عليه أنَّ الأولوية في ترك الترخص إذا تعين سببه[2] بغلبة ظن أو قطع، وقد يكون الترخص أولى في بعض المواضع، وقد يستويان، وأما إذا لم يكن ثَمَّ غلبة ظن؛ فلا إشكال في منع الترخص.

[وأيضاً][3]؛ فتكون الأدلة الدالة على الأخذ بالتخفيف محمولة على عمومها وإطلاقها، من غير تخصيص ببعض الموارد دون بعض، ومجال النظر بين الفريقين أنَّ صاحب الطريق الأول إنما جعل المعتبرَ العلَّةَ التي هي المشقة، من غير اعتبارٍ بالسبب الذي هو المظنة، وصاحب الطريق الثاني إنما جعل المعتبر المظنةَ التي هي السبب؛ كالسفر والمرض؛ فعلى هٰذا إذا كانت[4] العلَّةُ غيرَ منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة؛ فالمحل محل اشتباه، وكثيراً ما يُرجَع هنا إلى أصل الاحتياط؛ فإنَّه ثابتٌ معتَبر حسبما هو مبيَّن في موضعه.

---

(١) يقابل الفصل الأول، يذكر فيه ما ينبني على أنَّ أحدهما ليس بأولى من الآخر كما بين في ذٰلك ما ينبني على ترجح العزيمة. (د).

(٢) أي: الترخص، يعني: ولم توجد الحكمة. (د).

(٣) مقابل لقوله هناك: «ومنها أنْ يفهم معنى الأدلة في رفع الحرج على مراتبها». (د).
وما بين المعقوفتين سقط من (م).

(٤) أي: فإذا كانت المظنة منضبطة كالسفر؛ فالأمر ظاهر، وإذا كانت غير منضبطة، والعلة التي هي المشقة غير منضبطة أيضاً كالمرض؛ فالواجب الاحتياط على كلا الطريقين، فلا يدخل تحت النظرين السابقين، وهو ظاهر؛ لأنه لم يجعل هٰذا موضع النزاع في الأولوية، بل لم يدخله في أصل موضوع الرخصة في تقريراته السابقة. (د).

فصل

فإنْ قيل: الحاصل مما تقدم إيراد أدلة متعارضة، وذٰلك وضع إشكال في المسألة؛ فهل له مخلص أم لا؟

قيل: نعم، من وجهين:

أحدهما: أنْ يوكل ذٰلك إلى نظر المجتهد؛ فإنما أُوردَ هنا استدلالُ كلٍّ فريق، من غير أنْ يقع بين الطرفين ترجيح، فيبقى موقوفاً على المجتهد، حتى يترجح له أحدَهما مطلقاً، أو يترجح له أحدَهما في بعض المواضع، والآخر في بعض المواضع، أو بحسب الأحوال.

والثاني: أنْ يجمع بين هٰذا الكلام وما ذُكر في كتاب «المقاصد» في تقرير أنواع المشاق وأحكامها، فإنه إذا تُؤمِّل الموضعان؛ ظهر فيما بينهما وجه الصواب إنْ شاء الله، وبالله التوفيق.

المسألة الثامنة

كلُّ أمرٍ شاقٍّ جعل الشارعُ فيه للمكلَّف مخرجاً؛ فقصدُ الشارع بذٰلك المخرج أنْ يتحرَّاه المكلَّف إن شاء، كما جاء في الرخص شرعيةِ المخرج من المشاق، فإذا توخَّى المكلَّف الخروجَ من ذٰلك على الوجه الذي شُرع له؛ كان ممتثلاً لأمر الشارع، آخذاً بالحزم في أمره، وإنْ لم يفعل ذٰلك؛ وقع[1] في

---

(١) مثال ذٰلك أنَّ الشارع جعل للزوج أنْ ينفِّس كربته الشديدة من الزوجة بتطليقها واحدة؛ فيؤدِّبها بهٰذا الإزعاج الشديد، حتى إذا عرف توبتها وراجع نفسه في أنْ يتحملها أكثر مما كان حفظاً لمصلحته أيضاً؛ راجعها، فإذا اشتد كربه ثانياً؛ كان له أنْ يطلق أيضاً لذٰلك، لٰكنه إذا خالف الطريق الشرعي فطلق ثلاثاً ابتداء؛ فقد خالف ما رسمه له الشرع، وفقد المخرج من ورطته؛ فلا مخلص له منها، وسيأتي له أمثلة كثيرة. (د).

محظورَين:

أحـدهما: مخالفته لقصد الشارع، كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح.

والثاني: سدُّ أبواب التيسير عليه، وفقْد المخرج عن ذٰلك الأمر الشاق، الذي طلب الخروجَ عنه بما لم يُشرع له، وبيان ذٰلك من أوجه:

أحدها: إنَّ الشارع لمَّا تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد، وكانت الأمور المشروعة ابتداءً قد يعوقُ عنها عوائقُ من الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد؛ شرع له أيضاً توابع وتكميلات ومخارج، بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات، حتى يصير التكليف بالنسبة إليه عاديّاً ومتيسراً، ولولا أنها كذٰلك؛ لم يكن في شرعها زيادة على الأمور الابتدائية، ومن نظر في التكليفات أدرك هٰذا بأيسر تأمل، فإذا كان كذٰلك؛ فالمكلَّف في طلب التخفيف مأمورٌ أنْ يطلبه من وجهـه المشروع؛ لأنَّ ما يَطلب من التخفيف حاصلٌ فيه حالاً ومآلاً على القطع في الجملة، فلو طلب ذٰلك من غير هٰذا الطريق؛ لم يكن ما طلب من التخفيف مقـطوعـاً به ولا مظنوناً، لا حالاً ولا مآلاً، لا على الجملة ولا على التفصيل؛ إذ لو كان كذٰلك؛ لكان مشروعاً أيضاً، والفرض أنه ليس بمشروع؛ فثبت أنَّ طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا مخرج له.

والثاني: إنَّ هٰذا الطالب إذا طلب التخفيف من الوجه المشروع؛ فيكْفيه في حصول التخفيف طلبه من وجهه، والقصدُ إلى ذٰلك يُمنٌ وبركة، كما أنَّ من طلبـه من غير وجهه المشروع؛ يكفيه في عدم حصول مقصوده شُؤمُ قصده، ويدل على هٰذا من الكتـاب قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۞ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ﴾ [الطلاق: ٢، ٣]، ومفهوم الشرط أنَّ من لا يتقي الله لا يجعل له مخرجاً.

خرَّج إسماعيل القاضي عن سالم بن أبي الجَعْدِ؛ قال: جاء رجلٌ من أشجع إلى النبيِّ ﷺ، فذكر الجَهْد؛ فقال له النبيُّ ﷺ: «اذْهَبْ فاصْبِر»، وكان ابنه أسيراً في أيدي المشركين، فأفلت من أيديهم، فأتاه بغنيمة، فأتى النبيَّ ﷺ فأخبره؛ فقال له النبيُّ ﷺ: «طيِّبة». فنزلت الآية: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ﴾ الآية[1] [الطلاق: ٢].

وعن ابن عباس؛ أنه جاءه رجل فقال له: إن عمِّي طلق امرأته ثلاثاً. فقال: «إنَّ عمَّك عصى الله فأندمَهُ، وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجاً». فقال: أرأيت إنْ أحلَّها له رجلٍ؟ فقال: «مَنْ يُخادعْ يَخْدَعه الله»[2].

وعن الربيع بنِ خُثيم في قوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢]؛ قال: «مِن كلِّ شيء ضاق على الناس»[3].

---

(١) أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٢ / ٤٩٢)، والواحدي في «أسباب النزول» (٤٦٤) من طريق سالم بن أبي الجعد عن جابر بن عبد الله به، وإسنادهُ واهٍ جدّاً، فيه عبيد بن كثير تركه الأزدي، وعباد بن يعقوب رافضي، أفاده الذهبي في «التلخيص».

وأخرجه البيهقي في «الدلائل» (٦ / ١٠٦ ـ ١٠٧)، وابن مردويه في «تفسيره» ـ كما قال الزيلعي في «تخريج أحاديث الكشاف» (٤ / ٥٢) ـ من طريق أبي عبيدة عن أبيه ابن مسعود به، وإسناده منقطع، وفيه بعض المجاهيل.

وأخرجه الثعلبي في «تفسيره» (١٢ / ١٤١ / أ) بسندٍ ضعيف جدّاً أيضاً فيه الكلبي متروك، وأبو صالح ضعيف؛ فالحديث ضعيف.

وانظر: «الكافي الشاف» (٤ / ٤٤٥ ـ مع الكشاف)، و«زاد المسير» (٨ / ٢٩٠)، و«الدر المنثور» (٦ / ٢٣٢)، و«معالم التنزيل» (٤ / ٣٥٧)، و«الفتح السماوي» (٣ / ١٠٤٦).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف» (٥ / ١١)، وعبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ٣٩٧ / رقم ١١٣٥٢)، وسعيد بن منصور في «سننه» (رقم ١٠٦٥)، وابن حزم في «المحلى» (١٠ / ١٨١)، وابن بطة في «إبطال الحيل» (ص ٤٨)، ولفظ: «فأبده» بدل من «فأندمه».

(٣) نقله عن الربيع ابنُ الجوزي في «زاد المسير» (٨ / ٢٩١ ـ ٢٩٢).

وعن ابن عباس: من يتق الله؛ يُنجِّه من كلِّ كَرْبٍ في الدنيا والآخرة[1].

وقيل: من يتق الحرام[2] والمعصية؛ يجعل له مخرجاً إلى الحلال.

وخرَّج الطحاويُّ عن أبي موسى؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثة يَدْعُون الله فلا يُستجابُ لهم: رجلٌ أعطى مالَهُ سفيهاً وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ﴾ [النساء: ٥]، ورجلٌ دَايَنَ بدَيْنٍ ولم يُشْهِدْ، ورجل له امرأة سيئة الخُلق فلا يُطلِّقُها»[3]، ومعنى هٰذا أنَّ الله لَمَّا أمر بالإشهاد على البيع، وأنْ

(١) ذكره أيضاً عن ابن عباس ابن الجوزي في «زاد المسير» (٨ / ٢٩١).

وقال ابن الجوزي عقبه: «والصحيح أن هٰذا عام؛ فإنَّ الله تعالى يجعل للتقي مخرجاً من كل ما يضيق عليه، ومن لا يتقي يقع في كل شدة».

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «الله والمعصية».

(٣) أخرجه ابن شاذان في «المشيخة الصغرى» (ق ٥٧ / أ) ـ كما في «السلسلة الصحيحة» (رقم ١٨٠٥) ـ، وابن مردويه كما في «تفسير ابن كثير» (١ / ٣٤٤)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٣٠٢)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (١٠ / ١٤٦) من طريق المثنى بن معاذ العنبري عن أبيه، وأبو نعيم في «مسانيد أبي يحيى فراس بن يحيى المكتب» (رقم ٢٩) من طريق داود بن إبراهيم الواسطي، والطحاوي في «المشكل» (٣ / ٢١٦)، وأبو نعيم في «مسانيد أبي يحيى المُكْتِب» (ص ٩٣) من طريق عمرو بن حكام، وأبو نعيم من طريق عثمان بن عمر، أربعتهم عن شعبة عن فراس عن الشعبي عن أبي بردة عن أبي موسى مرفوعاً.

قال أبو نعيم عقبه: «ورواه غندر وروح موقوفاً»، وقال الحاكم: «صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرِّجاه لتوقيف أصحاب شعبة هٰذا الحديث على أبي موسى».

ورجَّح شيخنا الألباني في «السلسلة الصحيحة» (رقم ١٨٠٥) رواية الرفع، وقال: «وقد وجدتُ له طريقاً أُخرى عن الشعبي، رواه ابن عساكر، ٨ / ١٨٢ / ١ ـ ٢) عن إسحاق بن وهب ـ وهو بخاري ـ عن الصلت بن بهرام عن الشعبي به»، قال: «لٰكن إسحاق هٰذا ذكره الخليلي في «الإرشاد» وقال: «يُروى عنه ما يعرف وينكر، ونسخ رواها ضعفاء»» انتهى.

قلت: عمرو بن الحكام ضعيف، وهو ممن رفعه، والآخرون موثقون، ومن وقفه أثبت في شعبة ممن رفعه، ولا سيما أن منهم غندراً ويحيى بن سعيد ـ كما عند ابن أبي شيبة ـ وروح، والله =

لا نُؤتِي السفهاء أموالنا حفظاً لها، وعلَّمنا أنَّ الطلاق شُرع عند الحاجة إليه؛ كان التاركُ لما أرشده اللهُ إليه قد يقع فيما يكره، ولم يُجَبْ دعاؤه لأنه لم يأْتِ الأمر من بابه.

والآثـار في هٰذا كثيرة تدل بظواهرها ومفهوماتها على هٰذا المعنى، وقد رُوي عن ابن عباس؛ أنه سئل عن رجل طلق امرأته ثلاثاً؛ فتلا: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ...﴾ حتى بلغ: ﴿يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ١ - ٢]، وأنت لم تتق الله، فلا[1] أجد لك مخرجاً[2].

وخرَّج مالكٌ في البلاغات في هٰذا المعنى أنَّ رجلاً أتى إلى عبدالله بن مسعود؛ فقال: إني طلقت امرأتي ثماني تطليقات. فقال ابن مسعود: فماذا قيل لك؟ قال: قيل لي إنها قد بانت مني. فقال ابن مسعود: صدقوا، من طلَّق كما أمره الله؛ فقد بيَّن الله لَهُ، ومن لبَس[3] على نفسه لَبساً؛ جعلنا لَبْسه به، لا تلبسوا على أنفسكم ونتحمله عنكم، هو كما تقولون[4].

= أعلم.

قال (خ) هنـا: «وهو على تقدير ثبوته محمول على الدُّعاء على الثلاثة الملوح إليهم في الحديث؛ لأنه هو الذي ابتلى نفسه بمعاشرة تلك الزوجة، وقصر في عدم الإشهاد على المدين، وألقى بماله في ذمّةٍ خربة».

(١) كذا في (ط)، وفي غيره: «لم».

(٢) أخرجه عبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ٣٩٦ / رقم ١١٣٤٦)، وسعيد بن منصور في «سننه» (رقم ١٠٦٤)، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٣٧).

(٣) أي: خلط.

(٤) أخرجه مالك في «الموطأ» (١ / ٦٠٥ / رقم ١٥٧٠ - رواية أبي مصعب، و٢ / ٥٥٠ / رقم ٢ - رواية يحيى) بلغه أن رجلاً جاء إلى عبدالله بن مسعود (وذكره).

ووصله عبدالرزاق في «المصنف» (٦ / ٣٩٤ - ٣٩٥ / رقم ١١٣٤٢)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (٥ / ١٤)، وإسحاق بن راهويه - كما في «المطالب العالية» -، والبيهقي في «الكبرى» (٧ / ٣٣٥)، وابن حزم في «المحلى» (١٠ / ١٧٢).

وتأمل حكاية أبي يزيد البسطامي[1] حين أراد أنْ يدعو الله أنْ يرفع عنه شهوة النساء، ثم تذكر أنَّ النبيَّ ﷺ لم يفعل ذٰلك، فأمسك عنه[2]؛ فرُفع عنه ذٰلك حتى كان لا يفرِّق بين المرأة والحجر.

والثالث: إنَّ طالب المخرج من وجهه طالبٌ لما ضمن له الشارع النُّجْحَ فيه، وطالبه من غير وجهه قاصدٌ لتعدِّي طريق المخرج؛ فكان قاصداً لضد ما طلب، من حيث صد عن سبيله، ولا يتـأتَّى من قِبَـل ضد المقصـود إلا ضدُّ المقصـود؛ فهو إذاً طالبٌ لعدم المخرج، وهٰذا مقتضى ما دلت عليه الآيات المذكور فيها الاستهزاء والمكر والخداع؛ كقوله: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤].

---

(١) اسمه طيفور بن عيسى، شيخ الصوفية، له نبأ عجيب وحال غريب، وهو من كبار مشايخ «الرسالة»، وما أحلى قوله: «لو نظرتم إلى رجلٍ أُعطي من الكرامات حتى يرتفع في الهواء، فلا تغترُّوا به حتى تنظروا كيف هو عند الأمر والنهي، وحِفْظِ حدودِ الشريعة».

وقد نقلوا عن أبي يزيد أشياء الشأن في صحتها عنه؛ منها: «سبحاني»، «وما في الجُبَّة إلا الله»، «أما النار لأستندنّ إليها غداً، وأقول: اجعلني لأهلها فداء، أو لأبلغنَّها»، «ما الجنة إلا لعبة صبيان»، ومن الناس من يصحح هٰذا عنه، ويقول: قاله في حال سُكره، ونتبرأ إلى الله مِنْ كل مَنْ تعمَّد مخالفة الكتاب والسنة، ومات أبو يزيد سنة إحدى وستين ومئتين، قاله الذهبي في «الميزان» (٢ / ٣٤٦ - ٣٤٧).

وانظر لزاماً: «البدر الطالع» للشوكاني (٢ / ٣٧ وما بعدها).

(٢) كذٰلـك يلزم الصـوفي أن يزن خواطره وأعماله بميزان الشريعة؛ كما قال أبو سليمان الداراني: «تعرض علي النكتة من نكت القوم؛ فلا أقبلها إلا بشاهدي عدل: الكتاب والسنة»، وقال الإمام الجنيد: «مذهبنا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث؛ لا يقتدى به في طريقنا هٰذا»؛ فإلى أي كتاب أم آية سنة يستند بعض الخارجين في مظاهر الصوفية حيث يوالون من حاد الله ورسوله، ويحثون اتباعهم الذين انخدعوا لهم بالله أن يبذلوا أنفسهم وأموالهم في سبيل الباطل بعد أن اشتراها الله لتبذل في سبيل طاعته وضوانه؟! (خ).

وقوله: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ [البقرة: ١٥].

وقوله: ﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ [(١)] إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ [البقرة: ٩].

ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ﴾ [الطلاق: ١].

وقوله: ﴿ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَنُؤْتِيهِ [(٢)] أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [الفتح: ١٠].

﴿ مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ ﴾ [فصلت: ٤٦].

إلى سوى ذٰلك مما في هٰذا المعنى، وجميعه محقَّق، كما تقدَّم من أنَّ المتعدِّي على طريق المصلحة المشروع ساعٍ في ضد تلك المصلحة، وهو المطلوب.

والرابع: إنَّ المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حقَّ معرفتها إلا خالقُها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه منها أكثرُ من الذي يبدو له؛ فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلاً لا آجلاً، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تُرْبِي في الموازنة على المصلحة؛ فلا يقوم خيرُها بشرِّها، وكم من مدبِّرٍ أمراً لا يتم له على كماله أصلاً، ولا يجني منه ثمرة أصلاً، وهو معلوم مشاهد بين العقلاء، فلهٰذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، فإذا كان كذٰلك؛

---

(١) هٰكذا قرأها نافع وابن كثير وأبو عمرو بالألف والياء مضمومة، وقرأها عاصم وابن عامر وحمزة والكسائي بفتح الياء بغير ألف. انظر: «السبعة» (١٤١)، و«التذكرة» (٢/٢٤٨).

(٢) قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر: ﴿فسنؤتيه﴾ بالنون وروى أبان عن عاصم بالنون، وقرأ أبـو عمـرو وعاصم وحمزة والكسائي ﴿فسيؤتيه﴾ بالياء، وروى عبيد عن هارون عن أبي عمرو: بالنون، وعن عبيد أيضاً بالياء، قاله ابن مجاهد في «السبعة» (٦٠٣). وانظر: «التذكرة في القراءات الثمان» (٢ / ٥٦٠)، و«إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر» (٢ / ٤٨٢).

فالـرجـوع إلى الـوجه الذي وضعه الشارع رجوعٌ إلى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال، بخلاف الرجوع إلى ما خالفه، وهٰذه المسألة بالجملة فرعٌ من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته، ولٰكن سيق لتعلُّقه بالموضع في طلب الترخص من وجه لم يؤذن فيه، أو طلبه في غير موضعه؛ فإنَّ من الأحكام الثابتة عزيمةً ما لا تخفيف فيه ولا ترخيص، وقد تقدَّم منه في أثناء الكتاب في هٰذا النوع مسائلُ كثيرة، ومنها ما فيه ترخيص، وكلُّ موضع له ترخيص يختص به لا يتعدَّى.

وأيضاً؛ فمن الأحوال اللاحقة للعبد ما يعده مشقة ولا يكون في الشرع كذٰلـك؛ فربمـا ترخَّص بغير سبب شرعي، ولهٰـذا الأصـل فوائـد كثيرة في الفقهيات؛ كقاعدة المعاملة بنفيض المقصود، وغيرها من مسائل الحيل، وما كان نحوها.

المسألة التاسعة

أسبابُ الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع ولا مقصودةَ الرفع[1] لأنَّ تلك الأسباب راجعةٌ إلى منع انحتام العزائم التحريمية أو الوجوبية؛ فهي إمـا موانعُ للتحريم أو التأثيم[2]، وإما أسبابٌ[3] لرفع الجُناح أو إباحة[4] ما ليس بمباح؛ فعلى كل تقدير إنما هي موانع[5] لترتُّب أحكام العزائم مطلقاً، وقد تبيَّن في الموانع أنها غيرُ مقصودة الحصول ولا الزوال للشارع، وأنَّ من قصد إيقاعها رفعـاً لحكم السبب المحـرِّم أو المـوجب؛ ففعله غير صحيح، ويجـري فيه

---

(١) أي: الزوال. (ماء). (٢) في (ط): «فهي موانع إما للتحريم، وإما موانع للتأثيم».

(٣) تنويع في العبارة، لا أنَّ هٰذين قسمان يقابلان سابقهما. (د).

(٤) أشمل مما قبله؛ إذْ يدخل فيه الترخص في المندوبات. (د).

(٥) في الأصل: «موانع إمَّا».

التفصيل المذكور في الشروط[1]؛ فكذٰلك الحكم بالنسبة إلى أسباب الرخص، من غير فرق.

المسألة العاشرة

إذا فرّعنا[2] على أنَّ الرخصة مباحة بمعنى التخيير بينها وبين العزيمة؛ صارت العزيمةُ معها من الواجب المخيَّر؛ إذْ صار هٰذا المترخِّصُ يقال له: إنْ شئت فافعل العزيمة، وإنْ شئت فاعمل بمقتضى الرخصة، وما عمل منهما؛ فهو الذي واقعٌ واجباً في حقه، على وِزَان خصال الكَفَّارة؛ فتخرج العزيمة في حقه عن أنْ تكون عزيمة.

وأما إذا فرَّعنا على أنَّ الإباحة فيها بمعنى رفع الحرج؛ فليست الرخصة معها من ذٰلك الباب؛ لأنَّ رفع الحرج لا يستلزم التخيير؛ ألا ترى أنَّ رفع الحرج موجودٌ مع الواجب، وإذا كان كذٰلك؛ تبيَّنا أنَّ العزيمة على أصلها من الوجوب المعيَّن المقصود للشارع، فإذا فعل العزيمة؛ لم يكن بينه وبين من لا عذر له فرق، لٰكن العذرَ رفعُ الحرج عن التارك لها إنْ اختار لنفسه الانتقال إلى الرخصة، وقد تقرر قبلُ أنَّ الشارع إنْ كان قاصداً لوقوع الرخصة؛ فذٰلك بالقصد الثاني، والمقصود بالقصد الأول هو وقوع العزيمة.

والذي يشبه هٰذه المسألة الحاكم إذا تعينت له في إنفاذ الحكم بيِّنتان، إحداهما في نفس الأمر عادلة[3]، والأخرى غير عادلة[3]، فإنَّ العزيمة عليه أنْ يحكم بما أُمر به من أهل العدالة في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢].

---

(١) في المسألة الثامنة منها. (د).

(٢) هٰذا هو بسط ما أجمله في آخر المسألة الرابعة ووعد به هناك. (د).

(٣) في (ط): «عدلة».

وقال: ﴿مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

فإنْ حكم بأهل العدالة؛ أصاب أصل العزيمة وأُجر أجرَين، وإنْ حكم بالأُخرى؛ فلا إثم عليه لعذره بعدم العلم بما في نفس الأمر، وله أجر في اجتهاده، وينفذ ذلك الحكم على المتحاكمَين، كما ينفذ مقتضى الرخصة على المترخِّصين[1]، فكما لا يقال في الحاكم: إنه مخير بين الحكم بالعدل والحكم بمن ليس بعدل؛ كذلك لا يقال هنا: إنه مخيَّر مطقاً بين العزيمة والرخصة.

فإنْ قيل: كيف يقال إنَّ شرع الرخص بالقَصدِ الثاني؟وقد ثبتت قاعدة رفع الحرج مطلقاً[2] بالقصد الأول؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾ [الحج: ٧٨].

وجاء بعد تقرير الرخصة: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

قيل: كما يقال: إنَّ المقصود بالنكاح التناسل وهو القصد الأول، وما سواه من اتخاذ السكن ونحوه بالقصد الثاني، مع قوله تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا﴾ [الروم: ٢١].

وقوله: ﴿وَجَعَلَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا لِيَسۡكُنَ إِلَيۡهَاۖ﴾ [الأعراف: ١٨٩].

وأيضاً[3]؛ فإنَّ رفع الجُناح نفسه عن المترخص تسهيلٌ وتيسير عليه، مع

---

(١) في (ط): «المترخص».

(٢) أي: بقطع النظر عن خصوص محل الرخصة، ومعنى الجواب أنه لا يلزم من ورود الآية دالة على الحكم استقلالاً أنْ يكون مقصوداً بالقصد الأول؛ فقد جاءت الآية بفائدة النكاح استقلالاً وهو السكن، ومع ذلك؛ فالقصد الأول النسل، فكذا هنا. (د).

(٣) عود إلى السؤال وترقٍّ عليه؛ أي: أنه لا يلزم من وجود رفع الحرج في الرخصة أنْ تكون مقصودة للشارع بالقصد الثاني لا بالأول، بدليل أنه ثبت رفع الحرج أيضاً في بعض المسائل التي =

كون الصوم أياماً معدوداتٍ ليست بكثيرة؛ فهو تيسيرٌ أيضاً ورفعُ حرج.

•أيضاً؛ فإن رفع الحرج مقصود للشارع في الكليات؛ فلا تجد كلية شرعية مكلفاً بها وفيها حرَج كليٌّ أو أكثريّ ألبتة، وهو مقتضى قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

ونحن نجد في بعض الجزئيات النوادر حَرَجاً ومشقة، ولم يشرع فيه رخصة تعريفاً بأنَّ اعتناء الشارع إنما هو منصرف إلى الكليات؛ فكذلك نقول في محالِّ الرخص: إنها ليست بكليات، وإنما هي جُزئيات كما تقدَّم التنبيه عليه في مسألة الأخذ بالعزيمة أو الرخصة.

فإذاً العزيمة من حيث كانت كُليَّةً هي مقصودة للشارع بالقصد الأول، والحرجُ من حيث هو جزئي عارضٌ لتلك الكلية، إنْ قصده الشارع بالرخصة؛ فمن جهة القصد الثاني، والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة

إذا اعتبرنا العزائم من الرخص؛ وجدنا العزائم مُطَّردة مع العادات الجارية، والرخصَ جاريةً عند انخراق تلك العوائد.

أما الأول؛ فظاهر، فإنا وجدنا الأمر بالصلاة على تمامها في أوقاتها،

= فيها الرخصة والسهولة - في نفس أصل عزيمتها؛ كصيام أيام معدودات، ولم تكن شهوراً مثلاً -؛ ففي أصل العزيمة هنا أيضاً تيسير ورفع حرج، وهي مقصودة بالقصد الأول؛ فلا يلزم من حصول رفع الحرج في الرخصة أنْ تكون بالقصد الثاني، ثم ترقى عليه ثانياً قال: «وأيضاً... إلخ»؛ أي أنَّ رفع الحرج موجود في سائر الكليات التي هي عزائم، ومحل الجواب عن الجميع قوله: «فإذا العزيمة... إلخ»؛ فهو يحسم الاعتراض الأول أيضاً، وقوله: «ونحن نجد في بعض... إلخ» تمهيد للجواب، ولا يخفى أنَّ كلًّا من هٰذين الترقيين تفصيل لما دخل تحت الإطلاق في أصل الإشكال؛ فالترقي من جهة تعيين مكان الاعتراض بعد إجماله. (د).

وبالصيام في وقته المحدود له أوّلاً، وبالطهارة المائية، على [حسب] ما جرت به العادة[1]: من الصحة، ووجود العقل[2]، والإقامة في الحضر، ووجود الماء، وما أشبه ذٰلك، وكذٰلك سائر العادات والعبادات؛ كالأمر بسَتْر العورة مطلقاً أو للصلاة، والنهي عن أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وغيرها، إنما أُمر بذٰلك كله ونُهي عنه عند وجود ما يتأتّى به امتثال الأمر واجتناب النهي، ووجود ذٰلك هو المعتاد على العموم التام أو الأكثر، ولا إشكال فيه.

وأما الثاني؛ فمعلوم أيضاً من حيث عُلم الأول؛ فالمرض، والسفر، وعدم الماء أو الثوب أو المأكول، مرخِّصٌ لترك ما أُمر بفعله، أو فعل ما أُمر بتركه، وقد مرَّ تفصيلُ ذٰلك فيما مرّ[3] من المسائل، ولمعناه تقريرٌ آخر مذكور في موضعه من كتاب «المقاصد» بحمد الله.

إلّا أنَّ انخراق العوائد على ضَرْبين: عام، وخاص؛ فالعامّ ما تقدم، والخاصّ كانخراق العوائد للأولياء إذا عملوا بمقتضاها؛ فذٰلك إنما يكون في الأكثر على حكم الرخصة؛ كانقلاب الماء لبناً، والرمل سَويقاً، والحجر ذهباً، وإنزال الطعام من السماء أو إخراجه من الأرض[4]؛ فيتناولُ المفعولُ له ذٰلك

---

(١) في (ط): «العادات».

(٢) غير ظاهر هنا لأنَّ الكلام في أمورٍ إذا وُجدت كانت العزيمة، وإذا فُقدت كانت الرخصة، وليس منها العقل؛ لأنه شرط مطلق التكليف، ولذٰلك لم يذكر مقابلة فيما بعد مع أنه ذكر مقابل غيره. (د).

(٣) في (ط): «فيما تقدّم».

(٤) أراد الشيخ أبو إسحاق الإسفراييني أن يضع بين الكرامة والمعجزة فاصلاً، فقال: إن مبلغ الكرامة إجابة دعوة أو موافاة ماء من غير توقع المياه ونحو ذٰلك، وجرى على أثره الإمام القشيري؛ فقال: «لا تنتهي الكرامة إلى خلق ولد بغير والد أو قلب جماد حيواناً»، وارتضاه تاج الدين ابن السبكي، وقال الحافظ ابن حجر في شرح البخاري أنه أعدل المذاهب، يعني: إنه ما بين مذهب المعتزلة المنكرين لها جملة ومذهب جمهور أهل السنة المجوزين لها بإطلاق؛ إلا ما دل النص على اختصاصه بالرسول لمعجزة القرآن. (خ).

ويستعمله، فإنَّ استعماله له رخصةٌ لا عزيمة، والرخصة كما تقدم لمّا كان الأخذ بها مشروطاً بأنْ لا يقصدها ولا يتسبَّب فيها لينال تخفيفها؛ كان الأمرُ فيها كذٰلك؛ إذ كان مخالفةُ هٰذا الشَّرط مخالفةً لقصد الشارع، إذ ليس من شأنه[1] أنْ يترخَّص ابتداء، وإنما قصده في التَّشريع أنّ سبب الرخصة إنْ وقع توجّه الإذن في مُسبَّبه كما مرّ؛ فها هنا أولى؛ لأنَّ خوارق العادات لم تُوضع لرفع أحكام العبودية، وإنما وضعت لأمر آخر؛ فكان القصد إلى التخفيف من جهتها قصداً إليها لا إلى ربِّها، وهٰذا منافٍ لوضع المقاصد في التعبد لله تعالى.

وأيضاً؛ فقد ذُكر في كتاب «المقاصد» أنَّ أحكام الشريعة عامة لا خاصة، بمعنى أنها عامة في كلِّ مكلَّف، لا خاصة ببعض المكلفين دون بعض، والحمد لله.

ولا يُعترض على هٰذا الشرط بقصد النبيِّ ﷺ لإظهار الخارق كرامةً ومعجزةً؛ لأنَّه عليه الصلاة والسلام إنما قَصد بذٰلك معنى شرعيّاً مبرَّأً من طلبه حظُّ النفس، وكذٰلك نقول: إنَّ للوليِّ أنْ يقصد إظهار الكرامة الخارقة لمعنى شرعي لا لحظ نفسه، ويكون هٰذا القسم خارجاً عن حكم الرخصة بل[2] يكون بحسب القصد، وعلى هٰذا المعنى ظهرت كراماتُ الأولياء الراقين عن الأحوال، حسبما دل عليه الاستقراء، فأما إذا لم يكن هٰذا؛ فالشرط معتبر بلا إشكال، وليس بمختص بالعموم، بل هو في الخصوص أَوْلَى.

فإنْ قيل: الوليُّ إذا انخرقت له العادة؛ فلا فرق بينه وبين صاحب العادة على الجملة، فإنَّ الذي هُيِّىء له الطعام أو الشراب أو غيره من غير سبب عاديّ مساوٍ لمن حصل له ذٰلك بالتكسب العاديّ، فكما لا يقال في صاحب التَّكسب العادي: إنه في التناول مترخص، كذٰلك لا يقال في صاحب انخراق العادة؛

---

(١) في (ط): «قصده».

(٢) كذا في (ط)، وفي غيره: «بأن».

إذْ لا فرق بينهما، وهٰكذا سائر ما يدخل تحت هٰذا النَّمط.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: إنَّ الأدلَّة المنقولة دلّت على ترك أمثال هٰذه الأشياء لا إيجاباً، ولٰكن على غير ذٰلك؛ فإنَّ النبيَّ ﷺ خُيِّرَ بين المُلك والعبودية؛ فاختار العبودية[1]، وخُيِّر في أنْ تتبعه جبال تِهامة ذهباً وفضة؛ فلم يختر ذٰلك[2]، وكان

---

(١) أخرج هناد في «الزهد» (رقم ٧٩٦) ثنا أبو الأحوص عن عطاء بن السائب عن الشعبي؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «خيَّرني ربي عزَّ وجل أنْ أكون نبيّاً ملكاً، أو نبيّاً عبداً، فلم أدرِ ما أقول، وكان صفيي من الملائكة جبريل، فنظرتُ إليه؛ فقال بيده: أن تواضع؛ قال: فقلتُ: نبيّاً عبداً».

وإسناده ضعيف؛ لأنه مرسل؛ إلا أن أحمد أخرجه في «مسنده» (٢ / ٢٣١)، وأبو يعلى في «مسنده» (١٠ / ٤٩١ / رقم ٦١٠٥)، وابن حبان في «صحيحه» (١٤ / ٢٨٠ / رقم ٦٣٦٥ ـ الإحسان)، والبزار في «مسنده» (رقم ٢٤٦٢ ـ زوائده) من طريق محمد بن فضيل عن عُمارة بن القعقاع عن أبي زُرعة عن أبي هريرة به نحوه.

وإسناده صحيح على شرط الشيخين، وصححه الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٩ / ١٨)، وله شواهد من حديث عائشة وابن عباس ومن مرسل الحسن والزهري وغيرهما.

انظر: «السلسلة الصحيحة» (رقم ١٠٠٢)، و«فتح الباري» (٩ / ٥٤١)، و«الإصابة» (٤ / ٥١٦).

(٢) أخرج الترمذي في «الجامع» (أبواب الزهد، باب ما جاء في الكفاف والصبر عليه / رقم ٢٣٤٨)، ونعيم بن حماد في «زياداته على الزهد» (رقم ١٩٦)، وأحمد في «المسند» (٥ / ٢٥٤)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى» (١ / ٣٨١)، وأبو نعيم في «الحلية» (٨ / ١٣٣)، والبغوي في «الأنوار في شمائل النبي المختار» (١ / ٣٢٤ / رقم ٤٢٧) من طريق عبيدالله بن زحر عن علي بن يزيد عن القاسم بن عبدالرحمٰن عن أبي أمامه رفعه:

«عرض عليَّ ربِّي ليجعل لي بطحاء مكة ذهباً؛ فقال: لا. ولٰكن أشبعُ يوماً وأجوعُ يوماً (أو قال ثلاثاً: ونحو هٰذا)، فإذا جُعتُ؛ تضرّعتُ إليكَ وذكرتُك، وإذا شبعتُ؛ حمدتُكَ وشكرتُكَ».

وإسناده ضعيف جدّاً، ابن زحر وعلي بن يزيد ـ وهو الألهاني ـ كلاهما ضعيف، قال ابن حبان في «المجروحين» في ترجمة الأول: «منكر الحديث جدّاً، يروي الموضوعات عن الأثبات، =

عليه الصلاة والسلام مجابَ الدعوة، فلو شاء [له][1] لدعا بما يحب فيكون، فلم يفعل، بل اختار الحملَ على مجاري العادات: يجوع يوماً فيتضرَّع إلى ربه، ويشبع يوماً فيحمده ويُثني عليه؛ حتى يكون في الأحكام البشرية العاديّة كغيره من البشر، وكثيراً ما كان عليه الصلاة والسلام يُرِي أصحابه من ذٰلك في مواطنَ ما فيه شفاء في تقوية اليقين، وكفايةٌ من أزمات الأوقات[2]، وكان عليه الصلاة والسلام يَبيت عند ربه يُطعمه ويَسقيه[3]، ومع ذٰلك لم يترك التكسُّب لمعاشه ومعاش أهله، فإذا كانت الخوارقُ في حقه متأتية، والطلبات محضرة له؛ حتى قالت عائشة رضي الله عنها: «ما أرى اللهَ إلّا يُسارِعُ في هَوَاكَ»[4]، وكان ـ لما أعطاه الله من شرف المنزلة ـ متمكّناً منها؛ فلم يعوِّل إلّا على مجاري العادات في الخلق، كان ذٰلك أصلاً لأهل الخوارق والكرامات عظيماً في أنْ لا يعملوا على ما اقتضته الخوارق، ولٰكن لما لم يكن ذٰلك حتماً على الأنبياء؛ لم يكن

= وإذا روى عن علي بن يزيد أتى بالطامات، وإذا اجتمع في إسناد خبر عبيدالله بن زحر وعلي بن يزيد والقاسم أبو عبدالرحمٰن لا يكون متنُ ذٰلك الخبر إلا مما عملت أيديهم؛ فلا يحل الاحتجاج بهٰذه الصحيفة، بل التنكب عن رواية عُبيدالله بن زحر على جميع الأحوال أولى».

(1) ما بين المعقوفتين سقط من (م) و (خ) و (ط).

(2) فالجاري على عادته حمل نفسه على مجاري العادات مع تيسر الخوارق له، كثيراً ما كانت تنخرق له العادات وتوافيه الكرامات، لٰكن ذٰلك في مواطن لمقصد مبرأ من حظ النفس، وهو تقوية اليقين عند أصحابه، وكفايتهم ضرر الأزمات الشديدة التي تحل بهم، كنبع الماء مثلاً لما اشتد بهم الحال في الحديبية حتى لا يجمع عليهم الشدائد في هٰذه الأوقات المضنية. (د).

(3) ورد ذٰلك في حديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب الصوم، باب الوصال، ٤ / ٢٠٢ / رقم ١٩٦٤)، وغيره، وسيأتي لفظه وتخريجه عند المصنف (٢ / ٢٣٩).

(4) أخرجه البخاري في «الصحيح» (كتاب التفسير، باب ﴿**ترجي من تشاء منهن**...﴾، ٨ / ٥٢٤ ـ ٥٢٥ / رقم ٤٧٨٨)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الرضاع، باب جواز هبتها نوبتها لضرَّتها، ٢ / ١٠٨٥ / رقم ١٤٦٤).

حتماً على الأولياء لأنهم الورثة في هٰذا النوع.

والثاني: [إنَّ][1] فائدة الخوارق عندهم تقويةُ اليقين، ويصحبها الابتلاء الـذي هو لازم التكاليف[2] كلها، وللمكلفين أجمعين في مراتب التعبد؛ فكانت كالمقـوِّي لهم على ما هم عليه لأنهـا آيات من آيات الله تعـالى برّزت على عموم العادات، حتى يكون لها خصوص في الطمأنينة؛ كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ الآية [البقرة: ٢٦٠]، وكما قال نبينا محمـد ﷺ عنـدمـا حكى الله تعـالى فراقَ موسى للخضر: «يَرْحَمُ اللهُ أخِي مُوسى، وَدِدْنـا لو صَبَـر حتى يُقصَّ علينـا مِنْ أخبـارِهِما»[3]، فإذا كانت هٰذه

---

(١) سقط من الأصل.

(٢) في (د): «لازم التكليف»، وفي (م) و (ط): «لازم التكاليف»، وفي الأصل: «لازم البلاء والتكاليف»، وما أثبتناه من (خ).

(٣) قطعة من حديث طويل أخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب ما يستحبُّ للعالم إذا سُئلَ: أي الناس أعلم / رقم ١٢٢، وكتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده / رقم ٣٢٧٨، وكتاب أحاديث الأنبياء / رقم ٣٤٠١، وكتاب التفسير، باب **﴿وإذ قال موسى لفتاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضي حقباً﴾** / رقم ٤٧٢٥، وباب **﴿قال أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة﴾** / رقم ٤٧٢٧، وكتـاب الأيمان والنذور، باب إذا حنث ناسياً في الأيمان، ٦٦٧٢)، ومسلم في «صحيحه» (كتاب الفضائل / رقم ٢٣٨٠)، وأبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب في القدر / رقم ٤٧٠٧)، والترمذي في «الجامع» (أبواب التفسير، باب ومن سورة الكهف / رقم ٣٢٤٩)، وأحمد في «المسند» (٥ / ١١٧)، والحميدي في «المسند» (رقم ٣٧١)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٤ / ١٩٩)، وابن حبان في «الصحيح» (٦١٨٧)، من طريق سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن سعيد بن جبير عن ابن عباس.

وأخرجه أحمد (٥ / ١١٩)، والبخاري في «صحيحه» (كتاب الإجارة، باب إذا استأجر أجيراً على أن يقيم حائطاً يريد أن ينقض / رقم ٢٢٦٧، وكتاب الشروط، باب الشروط مع الناس في القول / رقم ٢٧٢٨، وكتاب التفسير، باب **﴿فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما فاتخذ سبيله** =

فائدتها؛ كان ما ينشأ عنها مما يرجع إلى حظوظ النفس كالصدقة الواردة على المحتاج؛ فهو في التناول والاستعمال بحكم الخِيرَة، فإنْ تكسب وطلب حاجته من الـوجه المعتاد؛ صار كمن ترك التصدق عليه وتكسَّب فرجع إلى العزيمة العامة، وإنْ قبل الصدقة؛ فلا ضرر عليه لأنها وقعت موقعها.

وأيضـاً؛ فإنَّ القـوم علمـوا أنَّ الله وضع الأسباب والمسبَّبات، وأجرى العوائد فيها تكليفاً وابتلاءً، وإدخالاً للمكلف تحت قهر الحاجة إليها، كما وضع له العبادات تكليفاً وابتلاءً أيضاً، فإذا جاءت الخارقة لفائدتها التي وُضعت لها؛ كان في ضمنها رفعٌ لمشقة التكليف بالكسب، وتخفيف عنه؛ فصار قَبوله لها من باب قَبول الرخص من حيث كانت رفعاً لمشقة التكليف [بالكسب وتخفيفاً عنه](1) فمن هنا صار حكمها حكم الرخص ومن حيث كانت ابتلاءً أيضاً فيها شيء آخر، وهو أنَّ تناول مقتضاها ميلٌ ما إلى جهتها، ومن شأن أهل العزائم في السُّلوك عُزوبُ أنفسُهم عن غير الله، كمـا كانت النِّعَم العادية الاكتسابية ابتـلاءً أيضـاً، وقـد تقـرَّر أنَّ جهـة التوسعة على الإطلاق إنما أخذوها مآخذَ

= في البحر سرباً﴾ / رقم ٤٧٢٦) من طريق ابن جريج، أخبرني يعلى بن مسلم وعمرو بن دينار عن سعيد بن جبير عن ابن عباس به.

وأخرجه أبو داود في «السنن» (كتاب السنة، باب في القدر / رقم ٤٧٠٥، ٤٧٠٦)، وابن حبان في «الصحيح» (٨ / ٣٨، ٦١٨٨)، والدارقطني في «المؤتلف والمختلف» (٢ / ٨٢٨)، والطحاوي في «مشكل الآثار» (٤ / ١٩٨ و١٩٩) من طريق أبي إسحاق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس به مختصراً.

وأخرجه البخاري في «صحيحه» (كتاب العلم، باب ما ذكر في ذهاب موسى ﷺ في البحر إلى الخضر / رقم ٧٤، وقوله تعالى: ﴿هل أتبعك على أن تعلمني مما علمت رشداً﴾، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام / رقم ٣٤٠٠) من طريق صالح بن كيسان عن ابن شهاب به.

(1) ما بين المعقوفتين سقط من (ط).

الـرخص، كمـا تبيَّن[1] وجهه، فهٰذا من ذٰلك القَبيل؛ فتأمّلْ كيف صار قَبول مقتضى الخوارق رخصة من وجهين! فلأجل هٰذا لم يستندوا إليها، ولم يعوِّلوا عليها من هٰذه الجهة، بل قبلوها[2] واقتبسوا منها ما فيها من الفوائد المُعِينة لهم على ما هم بسبيله، وتركوا منها ما سوى ذٰلك؛ إذْ كانت مع أنها كرامة وتحفة؛ تضمنت تكليفاً[3] وابتلاءً.

وقد حكى القُشيري من هٰذا المعنى:

فروى عن أبي الخير البصري أنه كان بعبادان[4] رجل أسود فقير يأوي إلى الخرابات[5]؛ قال: فحملت معي شيئاً وطلبته، فلما وقعتْ عينُه عليّ تبسَّم وأشار بيده إلى الأرض، فرأيت الأرض كلَّهـا ذهبـاً تلمع. ثم قال: هاتِ ما معك. فناولته وهالني أمره وهربت[6].

وحكى عن النُّوري أنه خرج ليلة إلى شاطىء دجلة؛ فوجدها وقد التزق الشَّطّان، فانصرف وقال: وعِزتِّك لا أجوزُها إلاَّ في زورق[7].

وعن سعيد بن يحيى البصـري؛ قال: أتيتُ عبـدَالـرحمٰن بنَ زيد وهو جالس في ظل، فقلت له: لو سألتَ الله أنْ يوسِّـع عليك الرزق لرجوتُ أنْ يَفعل. فقال: رَبِّي أعلم بمصالح عباده، ثم أخذ حصىً من الأرض، ثم قال: اللهم إنْ شئتَ أنْ تجعلها ذهباً فعلتَ، فإذا هي واللهِ في يده ذهب، فألقاها إليَّ

---

(١) أي: في المسألة الأولى. (د).

(٢) في (ط) زيادة «علماً».

(٣) كما يؤخذ من كلام عبدالرحمٰن بن زيد الآتي: «لا خير في الدنيا إلا للآخرة...» فما حصل من التحفة يتضمن تكليفاً جديداً في التصرف فيه واستعماله. (د).

(٤) في النسخ المطبوعة: «بفناء داره»، والتصويب من الأصل و«الرسالة القشيرية».

(٥) في (م) و (ط): «الخَرِبات»، وهو الجمع الصحيح لغةً، وفي غيرهما: «الخرابات»، وكذا عند القشيري.

(٦) «الرسالة القشيرية» (ص ١٦٣).

(٧) «الرسالة القشيرية» (ص ١٦٤).

وقال: أنفقها أنت؛ فلا خيرَ في الدنيا إلا للآخرة[1].

بل كان منهم من استعاذ منها ومِن طلبها، والتشوُّفِ إليها، كما يُحكى[2] عن أبي يزيدٍ البسطامي، ومنهم من استوت عنده مع غيرها من العادات، من حيث شاهد خروج الجميع من تحت يد المِنّة، وواردة من جهة مجرد الإنعام؛ فالعادة في نظر هٰؤلاء خوارق للعادات؛ فكيف يتشوَّف إلى خارقة، ومن[3] بين يديه ومن خلفه، ومِن فوقه ومن تحته مثلُها، مع أنَّ ما لديه منها أتمُّ في تحقيق العبودية كما مرَّ في الشواهد، وعدُّوا من رَكَن إليها مستدرَجاً، من حيث كانت ابتلاءً لا من جهة كونها آية أو نعمة.

حكى القشيري[4] عن أبي العباس الشّرفي؛ قال: «كنا مع أبي تراب النخشبي في طريق مكة، فعدل عن الطريق إلى ناحية؛ فقال له بعض أصحابنا[5]: أنا عطشان. فضرب برجله الأرض، فإذا عينُ ماء زُلال؛ فقال الفتى: أحبُّ أنْ أشربه بقدح[6]. فضرب بيده إلى الأرض؛ فناوله قدحاً من زجاج أبيض كأحسن ما رأيتُ، فشربَ وسَقانا، وما زال القدحُ معنا إلى مكة؛ فقال لي أبو تراب يوماً: ما يقول أصحابك في هٰذه الأمور التي يكرم اللهُ بها عباده؟ فقلت: ما رأيت أحداً إلّا وهو يؤمن بها. فقال: من لا يؤمن بها فقد كفر[7]، إنما سألتك من طريق الأحوال. فقلت: ما أعرف لهم قولاً فيه. فقال:

---

(١) «الرسالة القشيرية» (ص ١٧٠).

(٢) «الرسالة القشيرية» (ص ١٦٤).

(٣) في (ط): «وما».

(٤) في «الرسالة» (ص ١٦٩).

(٥) كذا في الأصل والنسخ الثلاث، وعند القشيري: «أصحابه».

(٦) كذا في الأصل والنسخ الثلاث، وعند القشيري: «في قدح».

(٧) لا يصح حمل الكفر على حقيقته؛ لأنَّ المنكرين لخرق العادة على وجه الكرامة؛ كالمعتزلة، والإمام أبي إسحاق، والقشيري، والحليمي؛ هم من فرق الإسلام بإجماع. (خ).

بل قد زَعم أصحابك أنها خُدَعٌ من الحق، وليس الأمر كذٰلك، إنما الخدع في حال السكون إليها، فأمَّا مَنْ لم يقترح ذٰلك ولم يُساكنها؛ فتلك مرتبة الربانيين».

وهٰذا كلّه يدلّك على ما تقدم من كونها في حكم الرخصة، لا في حكم العزيمة؛ فليُتفطَّن لهٰذا المعنى فيها؛ فإنه أصل ينبني عليه فيها مسائل: منها أنها من جملة الأحوال العارضة للقوم، والأحوالُ من حيث هي أحوال لا تُطْلَب بالقصد، ولا تعدُّ من المقامات، ولا هي معدودة في النهايات، ولا هي دليل على أنَّ صاحبها بالغ مبلغ التربية والهداية، والانتصاب للإفادة، كما أنَّ المغانم في الجهاد لا تعدُّ من مقاصد الجهاد الأصلية، ولا هي دليل على بلوغ النهاية، والله أعلم.

تم الجزء الأول

* * * * *

الاستدراكات

* (استدراك ١):

ذكره عنه ابن كثير في «تفسيره» (١ / ٢١٢، البقرة: ١٧٣) وقال: «وهٰذا يقتضي أن أكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة، قال أبو الحسن الطبري المعروف بـ (إلكيا الهرَّاسي) رفيق الغزالي في الاشتغال: وهٰذا هو الصحيح عندنا كالإفطار للمريض ونحو ذٰلك».

* (استدراك ٢):

كذا في (ط) و«الناسخ والمنسوخ» (١ / ١٧١) لابن العربي، وفي سائر النسخ: «رجاء الأبديّة».

* (استدراك ٣):

قلت: أخرج سبب النزول المذكور البخاري في «صحيحه» (كتاب التفسير، باب ﴿ليس عليكم جناح...﴾، ٨ / ١٨٦ / رقم ٤٥١٩)، وأبو داود في «السنن» (٢ / ٧٥)، والحاكم في «المستدرك» (٢ / ٢٧٧)، وابن جرير في «التفسير» (٢ / ٢٧٣)، وغيرهم عن ابن عباس رضي الله عنهما.

* (استدراك ٤):

عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: كان المسلمون يرغبون في النفير مع

رسول الله ﷺ؛ فيدفعون مفاتيحهم إلى ضُمَنائهم ـ الضمن: الزَّمن المبتلى ـ، ويقولون لهم: قد أحللنا لكم أن تأكلوا مما أحببتم. فكانوا يقولون أنه لا يحل لنا أنهم أذنوا عن غير طيب نفس؛ فأنزل الله عز وجل: ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟ مِنۢ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَـٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَٰنِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَٰتِكُمْ ﴾ إلى قوله: ﴿ أَوْ مَا مَلَكْتُم مَّفَاتِحَهُۥٓ ﴾، رواه البزار في «مسنده» ـ كما في «كشف الأستار» (رقم ٢٢٤١) ـ، ورجاله رجال الصحيح ـ كما في «المجمع» (٧ / ٨٣) ـ، وقال السيوطي في «لباب النقول»: «سنده صحيح»، وقال ابن حجر في «مختصر زوائد البزار» (٢ / ٩٧ / رقم ١٤٩٠): «صحيح».

* * * * *

فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

مقدمة المحقق

الموافقات

